OSMANIA UNIVERSITY

تاریخ ہندی فلسفہ

جلد اوّل

سلسلۂ نصابات علمیۂ جامعۂ عثمانیہ

تاریخ ہندی فلسفہ

یعنی

یس۔ین۔داس گپتا کی ہسٹری آف انڈین فلاسفی کا اردو ترجمہ

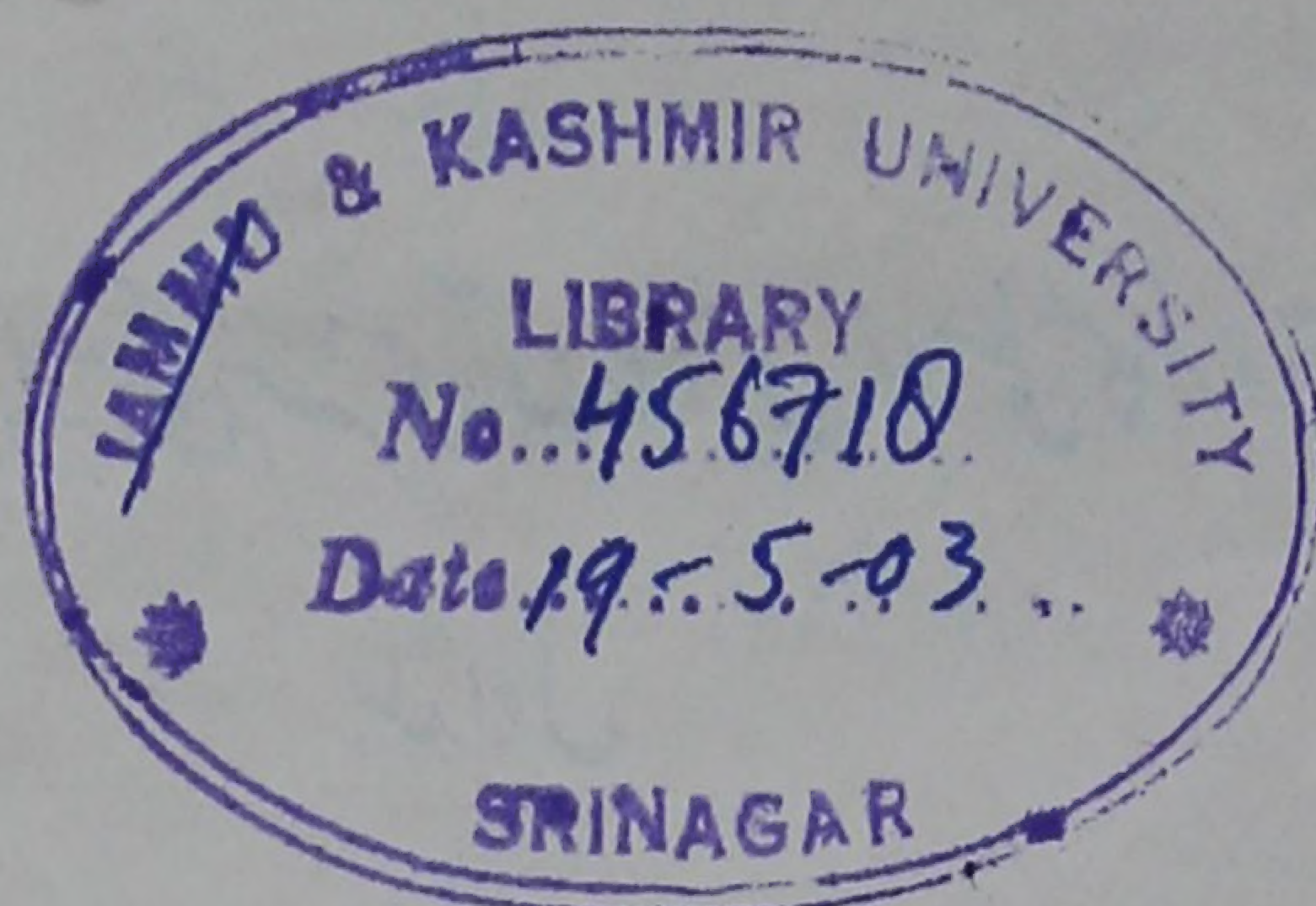
جلد اول

از

رائے شیو موہن لعل صاحب ماتھر ایم۔اے۔ ویدانت بھوشن

لکچرار ہندی فلسفہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۶۳ھ م ۱۳۵۳ف م ۱۹۴۴ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

تاریخ ہندی فلسفہ جلد اول

انتساب

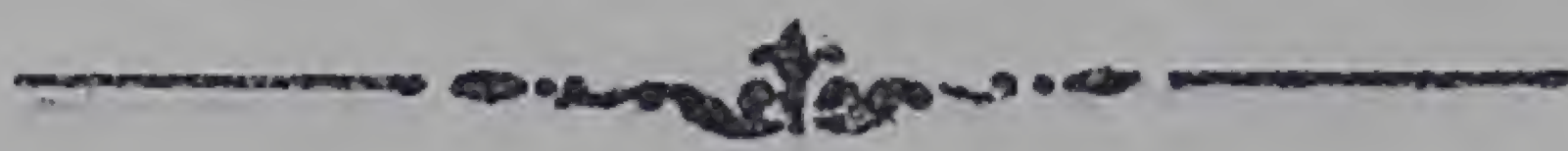
بحضور ہز ایکسیلنسی لارنس جان لملے ڈنڈس جی سی آئی ای
ارل آف رونلڈ شے چانسلر آف کلکتہ یونیورسٹی گورنر بنگال

حضور والا۔

میں نے اس تصنیف کے لکھنے کا ارادہ اُس وقت کیا جب کہ حضور والا نے کلکتہ یونیورسٹی کے جلسۂ تقسیم اسناد کے موقع پر اپنا رکٹورل ایڈریس سناتے وقت اس امر پر زور دیا تھا کہ ہندوستانی طالب علم ہند و فلسفے کا مطالعہ کریں۔ مجھے وہ ہمت افزائی ہمیشہ یاد رہے گی کہ حضور نے اپنی عنایت سے میری کتاب کا پورا مسودہ دیکھا اور وہ عزت افزائی کہ اکثر موقعوں پر حضور والا سے گفتگو ہوتی رہی اور خطوط سے حضور والا سرفراز فرماتے رہے۔ حضور والا کا اسم گرامی اس تصنیف سے خاص طور سے وابستہ ہوگیا ہے۔ میں انتہائی عزت و احترام کے خیال سے اس تصنیف کو حضور والا کے اسم گرامی سے منسوب کرنا چاہتا ہوں۔

موجودہ تصنیف میں قدیم ہندوستان کی فکر کو بہترین طریقے پر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے یہ فکر اب بھی ہندوستان کی روح رکھتی ہے اور جس قدر گہرائی سے ہم اس کا مطالعہ کرتے ہیں اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسایل یوروپین اہل فکر کے مسایل سے مماثل ہیں۔ اگر مشرق و مغرب ایک دوسرے کے کام کو سمجھیں کہ وہ اکثر

مماثل ہیں تو یہ مستقبل کے لیے ایک مبارک و مسعود پیشین گوئی ہے۔ ہندوستان کے یورپ سے متحد کرنے کے کار عظیمہ میں یہ چیز ہو کہ جو چیز ہر ملک میں بہترین ہو اس کا باہمی پسند یدگی سے تبادلہ کیا جائے اور یوں اتحاد کا کام رفتہ رفتہ مکمل ہو۔ مجھے بڑی مسرت ہوگی اگر یہ ناچیز جلد اس عمل کے لیے بیحد ادنیٰ امداد ہو سکے جو مختلف طریقوں پر جاری ہو چکا ہے۔ اور جب حضور والا اس ملک کو واپس ہوں تو ہندوستان کے قدیم نصب العین و مطمح نظر کے بارے میں یہ ناچیز کتاب اظہار کر سکے۔

میں ہوں حضور والا کا وفادار
صادق
سریندر ناتھ داس گپتا

دیباچہ

ازمنۂ قدیم کی ہندوستانی تہذیب کے بارے میں خیال ہے کہ وہ کثیر ترقیات کی مادی وحدت کی حامل تھی۔ ہر علم و فن میں ترقی کا دامن وسیع تھا، قدیم الایام میں ہندوؤں نے فن لطیفہ، فن تعمیر، ادب، مذہب، اخلاقیات اور سائنس میں غیر معمولی ترقی کی تھی لیکن ہندی فکر کی اہم ترین ترقی فلسفے کی جانب تھی اور یہی اعلیٰ ترین نظری و عملی کوششوں کا نصب العین تھا اس سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ اس ملک میں مختلف عقاید و خیالات کے لوگ آباد تھے، ان کی ثقافت بھی پیچیدہ طور پر ترقی پذیر ہوئی کیوں کہ مختلف النوع تحریکات جاری تھیں لیکن ان سب کی تہ میں وحدت کام کر رہی تھی، ایک ہی نصب العین و مطمح نظر کار فرما تھا، ہندوستانی وحدت کا سراغ بیرونی حملوں کی تاریخ میں نہ ملے گا، نہ مختلف زمانوں کی سلطنتوں کے عروج میں ملے گا اور نہ ان شہنشاہیتوں میں ملے گا جن پر بڑے بڑے شہنشاہ حکمراں تھے، یہ تو ایک الگ روحانی تمناؤں کی فضا تھی اور اسی روح کے قانون کی اطاعت پذیری کا ہمہ وقت خیال تھا یہی وہ چیز تھی جو تمام سیاسی تغیرات کے باوجود زندہ رہی۔

یونانیوں، ہنوں، ستھیوں، پٹھانوں، مغلوں نے اس ملک کو فتح کیا سلطنت کے نظم و نسق پر قابض و متصرف رہے لیکن کسی وقت بھی ہندو قوم کے دلوں پر حکمرانی نہ کر سکے۔ یہ سیاسی واقعات تو فطرت یا مادی نظام کے مظاہر آندھیوں و موسمی تغیرات

کی طرح ہیں ان سے ہند و ثقافت کی روحانی وحدت بال برابر بھی متاثر ہوئی۔ اگرچہ ہندوستان چند صدیوں تک بے حس و حرکت رہا اور اب اس میں جد و جہد کے آثار پیدا ہو گئے ہیں تو اصلی سبب وہی اس کی تہذیب و ثقافت کی اساسی وحدت ہے اس کو دوسرے ممالک سے کچھ مستعار نہ لینا پڑا وہ لوگ جو ہند و ثقافت کی بالقوہ قوتوں اور اہمیت کو پسندیدہ نگاہ سے دیکھنے کے خواہشمند ہیں ان کے لیے ازبس ضروری ہے کہ وہ صحیح طور پر ہند و فلسفیانہ فکر کی تاریخ سے واقف ہوں اسی کے پر مغز اطراف میں بہترین و اعلیٰ ترین خیالات نے نشو و نما پایا ہے۔ ہند و قدیم فلسفے کو ان خیالات نے بہت نقصان پہنچایا ہے جو عام طور پر پھیلے ہوئے ہیں کہ ہند و فلسفہ و ثقافت خیالی و خوابی ہیں اس لیے خود ہندوستانیوں اور دوسری اقوام کو اُن کی شدید ضرورت ہے کہ ہند و فکر کی تاریخ ماضیہ کے صحیح صحیح خصوصیات سے واقفیت حاصل کریں اور اس کی خصوصی اشکال کا صحیح اندازہ لگائیں۔

اس خیال سے ہند و فلسفے کا مطالعہ نہ کیا جائے کہ اس عام غلط خیال کی صحت ہو یا وہ محض ہندوستان کے فلسفۂ ماضیہ کی تاریخ ہے، اس وقت بھی جو اکثر مسایل جدید فلسفیانہ فکر کا موضوع ہیں انھی صورتوں میں فلاسفۂ ہندوستان کو کم و بیش واسطہ پڑا ہے اگر ہم ان کے مباحث و مشکلات اور حل مسایل سے بخوبی واقف ہو جائیں تو ہمارے موجودہ زمانے کے مسایل پر ان سے روشنی پڑے گی اور جدید فکر کی آیندہ تعمیر کی راہ و عمل میں سہولت ہو گی ہند و فلسفیانہ فکر کے اہم اشکال کا پتا چلانے سے اور اس کی اہمیت کو سنجیدہ پسندیدگی سے سمجھنے سے فلسفۂ جدیدہ کے لیے بے حد مفید ہو گا جس طرح سنسکرت سے جدید لسانی تحقیقات کی تحقیق آسان ہوئی یہ بڑی بدنصیبی کی بات ہے کہ ہند و فکر کی تعبیر و قدر و قیمت کا جدید کام وسیع پیمانے پر اختیار نہیں کیا گیا ہے خود سنسکرت داں اشخاص نے اس اہم مطالعے سے غفلت برتی ہے اور علمائے سنسکرت کی دلچسپیوں کا مرکز دیومالا، لسانیات اور تاریخ رہی ہے اور فلسفے کی طرف تو توجہ بھی نہیں کی۔ بہت کچھ کام تو اس طریقے پر ہوا ہے کہ اہم کتابوں کی کثیر تعداد طبع ہو چکی ہے اور ان میں سے بعض کے ترجمے کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے لیکن یہ تراجم واضح نہیں ہیں اس لیے کہ اعلیٰ سنسکرت کی فلسفیانہ ادب کی اصطلاحی

حدود کا صحیح سمجھنا دشوار ہے تا وقتیکہ مترجم خود فلسفیانہ تصانیف سے واقف نہ ہو۔
جو لوگ کسی خاص مذہب فلسفہ کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں ان کے لئے ضروری تھا کہ ایک ایسی تصنیف ہو جس میں خاص خاص نظامات فلسفہ کے باہمی تعلقات کا عام بیان ہو۔ اور یہ تصنیف اس لیے بھی ضروری تھی کہ عام مطالعہ کرنے والے اشخاص اور فلسفۂ مغربی کے طلبا جن کو اس فلسفۂ قدیم سے دلچسپی ہے مطالعہ کر سکیں، جن کے پاس نہ وقت ہے نہ میلان ہے کہ وہ کسی نظام ہند و فکر کو خاص طور پر حاصل کریں لیکن وہ فلسفۂ ہنود سے واقف ضرور ہونا چاہتے تھے۔ میری دو کتابیں مطالعہ پتنجلی اور یوگ فلسفہ بہ تعلق دیگر نظامات ہند و فکر ہیں جس میں میرے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ سانکھیہ اور یوگ نظامات کے تعبیر کرنے کی کوشش دو اصولوں پر کی جائے ایک ان کا داخلی نقطۂ نظر، دوسرے ہند و نظامات فلسفہ سے اُن کا تعلق، موجودہ تصنیف کا منشائے کوشش یہ ہے کہ ان کے اہم اشکال اور دوسرے تمام نظامات کے اہم اشکال سے بحث کی جائے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کے اندرونی فلسفیانہ تعلقات ان کی ترقی کی تاریخ کے ساتھ ساتھ بیان کیے جائیں میں نے اصلی تصانیف سے سر ہوتے کی کوشش نہیں کی ہے اور میں نے ہمیشہ سنسکرت یا پالی اصطلاحی حدود کو بیان کر دیا ہے تاکہ جو شخص اس کتاب کو آیندہ مطالعے کی رہنما بنانا چاہتا ہے، امداد پائے۔ ان حدود کا سمجھنا ازبس ضروری ہے جو یہ چاہتا ہے کہ یقین سے ان افکار کے حقیقی راستے پر چل رہا ہے۔

سنسکرت کی کتابوں میں طرز استدلال اور مختلف مضامین پر بحث کرنے کے طریقے فلسفے کی کسی جدید تصنیف کا مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوگا کہ بالکل مختلف ہیں ایک کثیر التعداد تصانیف کے انبار سے ہر ایک نظام کا مواد جمع کیا گیا اور ان کو باہم مربوط کر کے ایسی صورت بنائی گئی کہ غالباً ان لوگوں کی واقفیت کا باعث ہو سکے جو سنسکرت فکر کے طریقوں سے نابلد ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ میں نے اس کو کچھ مناسب نہ سمجھا کہ ہند و افکار پر ایسا دباؤ ڈالوں کہ یورپین افکار معلوم ہونے لگیں۔ اس میں کلام نہیں کہ یہ طریقہ ایک یوروپین مطالعہ کنندہ کو عجیب وغریب معلوم ہوگا پھر بھی ہند و فلاسفہ کے خیالات وافکار کو قایم رکھتے ہوئے میں نے اس طریقے پر اس کو مکمل کیا ہے کہ ان کے صاف و واضح خیالات و بیانات کی روح کو قایم رکھا ہے اور شاذ ہی ایسے مواقع آئے ہیں جب کہ میں نے ہند و فلسفے کی

اصطلاحات کو انگریزی فلسفے کی اصطلاحات میں ترجمہ کیا ہے اور یہ بھی میں نے یوں اختیار کیا کہ وہ مجھ کو ہندو مفہوم حد سے قریب تر معلوم ہوئے۔ اور دوسرے مواقع پر میں نے ایسے الفاظ کو پسند کرنے کی کوشش کی ہے جو اصطلاحی مفاہیم کے حصول سے خطرناک نہ ہو جائیں یہ بڑی دشواری ہے کہ جو الفاظ فلسفے میں استعمال ہوتے ہیں ان کی حیثیت کسی نہ کسی طرح اصطلاحی مفہوم کی ہوتی ہے۔ میرے ان خیالات کے اظہار کے بعد میں یہ استدعا کروں گا کہ الفاظ غیر سوفسطائی طریقے پر قبول کریں اور ان کو ایسے معانی سے مربوط کریں کہ وہ جن فقروں و عبارتوں میں استعمال ہوئے ہیں صحیح ہو سکیں۔ بعض وقت کسی نظام میں ابہام و پیچیدگی معلوم ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو دوبارہ غور و خوض و توجہ سے پڑھا جائے اس لیے کہ کسی چیز کا غیر مانوس ہونا بسا اوقات اس چیز کے سمجھنے میں حایل ہوا کرتا ہے لیکن بعض مواقع پر خود مجھ سے موزوں ہدایتی سلاسل ترک ہو گئے ہیں جہاں خلاصہ کرنا ضروری تھا اور بعض وقت خود نظامات دشوار گوار مشکلات پیش کرتے ہیں اس سے کوئی چارہ نہیں ہے اس لیے کہ کوئی بھی نظام فلسفہ ایسی خامیوں سے خالی نہیں ہے۔

گو میں نے اپنی کتاب کا آغاز ویدک اور براہمنی منزل سے کیا ہے اس دور پر بحث بے حد خفیف کی ہے۔ فلسفیانہ فکر کے ارتقا کا آغاز گو متاخر ویدک بھجنوں میں معلوم ہو سکتا ہے لیکن نہ تو یہ مربوط ہے نہ باقاعدہ ہے۔

براہمنوں میں بہت کچھ مواد ہے میں نے اس کو مناسب خیال نہیں کیا کہ اس زمانے کے منتشرہ خیالات فکر کو مرتب کروں، میں اپنشد دور پر پوری طور پر بحث کر سکتا تھا لیکن یورپ میں ان پر بہت سی تصانیف شایع ہو چکی ہیں۔ اور جو اُن کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں ان کتابوں کو پڑھیں۔ میں نے خود اپنے آپ کو اس حد تک محدود کر لیا کہ اس نمایاں لہر کا بیان کروں جو قدیم اپنشدوں میں رواں تھی۔ دوسری جلد میں دوسرے نظامات کی بحث کے دوران میں دوسرے خیالات فکر کو پیش کیا جائے گا۔ یہ بات معلوم ہو گی جب کہ کوئی شخص قدیم بدھ مت کی بحث پر غور کرے گا کہ اکثر جگہ غیر اختتامی ہے یہ بات خود ان کتابوں میں ہے کہ وہ غیر اختتامی ہیں جو بدھ سے بہت دنوں کے بعد مکالمات کی صورت میں پیش ہوئیں اور اس صحت و درستگی کا خیال نہ کیا گیا جو فلسفے کی جان ہے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قدیم بدھ مذہب کے بارے میں بڑی کثرت سے نظریات وجود میں

آ گئے کہ فلسفیانہ مسایل کی تعبیر و توجیہ کی جائے۔ یہ تمام نظریات جدید بودھی علما کی کاوشوں کا نتیجہ ہیں۔ اور کسی نہ کسی راہ کا فیصلہ کرنا دشوار ہے ورنہ قطعی فیصلے کی صورت میں انسان ادعائی ہو جائے گا، اور یہ بات بھی ہے کہ خود میری تصنیف میں اتنی گنجائش کہاں ہے کہ عبارتی دشواریوں سے مکمل مباحث میں دخل دوں، پھر بھی اکثر مقامات پر میں نے خود اپنے نظریات پیش کیے ہیں۔ اب رہا یہ امر کہ وہ صحیح ہیں یا غلط ہیں ان کا تصفیہ تو علما کر سکتے ہیں۔ میں مناظرہ کرنا نہیں چاہتا کہ میں نے جو نظامات کی تعبیر سا پیش کی ہیں وہ یوروپین علما سے بعض صورتوں میں مختلف ہیں جنھوں نے خود ان نظامات پر کام کیا ہے اور یہ بات ان اشخاص پر چھوڑتا ہوں جو مضمون کے ادب سے واقف ہوں اور تصفیہ کریں کہ ہم میں سے کون حق پر ہے۔ میں نے منطق (نوبیہ نیائے) کے جدید مذہب بنگال کو پورے طریقے پر پیش نہیں کیا ہے صرف اس وجہ سے کہ اس مذہب کی اکثر و بیشتر علمی کوششیں اصطلاحی اظہارات کی ایجاد پر مبنی ہیں اور منطقی مباحث و تعریفات میں یہ ضروری سمجھا گیا ہے کہ ہر بات جچی تلی ہو۔ اور پھر یہ بھی دشواری ہے کہ ان کا ترجمہ مشکل ہے کہ ایک انگریزی داں کے لیے واضح ہو۔ بہرحال میں نے فلسفیانہ نقاط نظر کے اہم اختلاف و فرق کو جمع کر دیا ہے اور ایسے مباحث جن کا انحصار خالص اصطلاحی صورت کا ہو اس قسم کی تصنیف میں مفید نہیں ہو سکتا۔ فہرست کتب جو مختلف ہند و نظامات کی آخری چھ ابواب میں دی گئی ہے اس کو مکمل تو نہیں کہا جا سکتا ہے لیکن کثرت سے ایسی کتابیں شامل ہیں جن کا واقعی مطالعہ کیا گیا ہے اور ان ابواب کے لکھنے میں ان کو دیکھا گیا ہے۔ صحیح صحیح حوالے ان کتابوں کے صفحات کے حواشی پر دیے گئے ہیں ان صورتوں میں جہاں تعبیر کا اختلاف متوقع تھا اور یہ محسوس کیا گیا کہ کتاب کا حوالہ دینا مفید ہوگا کہ مسئلہ صاف ہو جائے گا یا جہاں پر جدید مصنفین کی آرا متفق ہو گئی ہیں۔

یہ بڑے حد مسرت کا مقام ہے کہ میں آنریبل مہاراجہ سر مین اندر چندر نندی کے، سی، آئی، ای کا پر خلوص شکریہ ادا کروں جنھوں نے از راہ کرم اس تصنیف کی دونوں جلدوں کے اخراجات برداشت کرنے کا وعدہ فرمایا۔

مہاراجہ قاسم بازار بنگال کا نام بنگال میں بچہ بچہ جانتا ہے آپ نے بڑی بڑی رقمیں

تعلیمی اور دوسرے نیک کاموں میں دی ہیں اب تک ان کے عطایا کی رقم تین لاکھ پونڈ ہوتی ہے اور تعلیم پر بھی صرف دو لاکھ پونڈ عطا فرمائے ہیں لیکن ان کی ذات گرامی ان عطایا سے کہیں بالا و برتر ہے آپ کا اعلیٰ کردار، عام ہمدردی، دوستی، آپ کی مہربانی و ملنساری نے آپ کو حقیقی معنیٰ میں بودھی ستو بنا دیا ہے اور کسی ایسے شریف ترین انسان سے شاذ ہی مجھے ملنے کا موقع ہوا ہو بنگال کے دوسرے اہل علم کی طرح میں بھی اُن کی ہمت افزائی کا مشکور ہوں۔ جو کہ انھوں نے میری تعلیم اور علمی تحقیقات میں فرمائی، میرے جذبات شکر گزاری و محبت اس قدر عمیق ہیں کہ ان کا اظہار ناممکن ہے۔

میں اپنے معزز دوست ڈاکٹر ای۔ جے، تھامس کیمبرج یونیورسٹی لائبریری اور مسٹر ڈگلس اینس لی کا بے حد مشکور ہوں کہ انھوں نے مہربانی سے اس تصنیف کے کچھ مسودوں پر نظر ثانی کی اور اس دوران میں انھوں نے اکثر مقامات پر میری انگریزی کو بھی درست کیا، اول الذکر کا اور بھی ممنون ہوں کہ سنسکرت الفاظ کے کثیر تعداد لفظی ترجمے کی طرف توجہ دلائی اور اس کا بھی مشکور ہوں کہ انھوں نے جس ہمدردی و دوستی سے بعض اہم نقاط پر نہ صرف مدد کی بلکہ مشورہ دیا بالخصوص کہ جب بودھی اصول دوبارہ پیدائش کی علت کی تشریح کا مسئلہ درپیش تھا ان مباحث کا سلسلہ جو میرے اور ان کے درمیان میں اس موضوع پر رہا۔ اور جو بحث میں نے اپنی کتاب میں کی ہے ایک حد تک ان کی مرہون منت ہے۔

میں اپنے دوست این، کے سدہانت ایم اے، اسکاٹش چرچز کالج اور مدمال یونیورسٹی کا بیحد مشکور ہوں کہ انھوں نے اشاریہ تیار کرنے میں مدد دی اور میں کیمبرج یونیورسٹی پریس کے سنڈیکس کا بھی مشکور ہوں کہ انھوں نے اس کتاب کو اپنے پریس سے شائع کر کے میری عزت افزائی کی۔

میں آنریبل سر آشتوش مکرجی، نائٹ سی، ایس، آئی، ایم، اے، ڈی، ایل، ڈی، ایس، سی، پی، ایچ، ڈی، وائس چانسلر کلکتہ یونیورسٹی کا بھی مشکور ہوں اور اُن کا شکریہ ادا کرنے سے قاصر ہوں۔ آپ نے پرجوش فیاضانہ سرگرمی سے وعدہ فرمایا تھا کہ یہ تصنیف کلکتہ یونیورسٹی پریس سے شایع ہو سکے گی۔ یہ صورت عملی جامہ پہنتی اگر دوسرے حالات اس ترتیب و انتظام کو نہ بدل دیتے۔

میں ہند و فلسفے کے علما سے جو میری یہ کتاب پڑھ کر عزت افزائی فرمائیں گے

اور جو اس کے ناگزیر نقایص وعیوب سے واقف ہو کر متاثر ہو سکیں گے میں اس کے
جواب میں ہیم چندر کے الفاظ میں دعا کرتا ہوں:۔
خدا کرے کہ شریف دل علما بجائے اس کے میری طرف سے برا خیال رکھیں
مہربانی کر کے ان غلطیوں کو درست و صحیح کریں جو مجھ جیسے کند عقل آدمی نے غلط تعبیروں
اور غلط بیانیوں کے راستے میں کی ہیں۔

سریندر ناتھ داس گپتا۔ یم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی
پروفیسر سنسکرت گورنمنٹ کالج
چٹاگانگ بنگال
لکچرار بنگالی جامعہ کیمبرج

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تاریخ ہندی فلسفہ

پہلا باب

تمہید

بالعموم دنیا قدیم ہندوؤں کے فلسفیانہ کارناموں سے بہت ہی کم واقف ہے اور بدقسمتی تو یہ ہے کہ ہندوؤں میں بھی حالت کچھ بہتر نہیں ہے۔ کیونکہ ہندو علما و رشیوں کی ایک تھوڑی جماعت جو کہ فلسفے میں ید طولیٰ رکھتی ہے گوشہ نشینی کی زندگی بسر کر رہی ہے۔ وہ لوگ انگریزی سے ناواقف ہیں نہ انھیں فکر کے جدید طریقوں کو کام میں لانے کی عادت ہے نہ انھیں اس کی کچھ پروا ہے کہ فلسفے کو عام کرنے کے لیے دیسی زبانوں میں کتابیں لکھیں۔ اگرچہ ہندوستان اور یورپ کے اکثر فاضل افراد اور مختلف فاضل جماعتوں کی جدّ و جہد سے سنسکرت اور پالی زبان کی فلسفیانہ تصانیف بڑی تعداد میں شایع ہو چکی ہیں۔ اور ان میں سے اکثر کے ترجمے بھی ہوئے ہیں۔ پھر بھی ہنوز علما نے ایسی باقاعدہ کوشش نہیں کی ہے کہ ان تصانیف کا مطالعہ کرکے ان کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے۔ یوں تو سنسکرت میں ہندی فلسفے کے نظامات پر ہزارہا تصانیف ایسی ہیں جن کا

باب ۱

سوا ل حصّہ بھی ترجمہ نہیں ہوا ہے۔ ہندوستانی اسالیب بیان طرز ادا۔ فلسفے کے الفاظ کا دشوار ہونا ایسے امور ہیں کہ جو یورپین فکر سے مختلف ہیں۔ اس لیے بصحت ترجمہ مشکل ہے۔

وہ شخص جو سنسکرت سے ناواقف ہے اس کے لیے حد درجہ دشوار ہے کہ وہ محض ترجموں سے ہندوستانی فلسفیانہ خیال کو صحیح رنگ میں سمجھ سکے۔ پالی تو سنسکرت سے آسان تر زبان ہے لیکن پالی جاننے سے بدھ مت کے ابتدائی مذہب سے واقفیت حاصل کرنے کی امداد ملے گی جبکہ وہ اپنی نیم فلسفیانہ منزل میں تھا۔ عام طور پر سنسکرت مشکل زبان سمجھی جاتی ہے لیکن کوئی شخص ویدیا عام ادبی سنسکرت سے معمولی طور پر واقف ہو کر سنسکرت کے فلسفیانہ ادب کے پیچیدہ اور منطقی حصوں کا کوئی تصور نہیں کر سکتا۔ وہ شخص جو آسانی سے ویدوں۔ انپشدوں۔ پرانوں۔ قانونی کتابوں اور ادبی تصانیف کو سمجھ سکتا ہے اس کے لیے بھی اعلیٰ ہندو منطق یا معقولیاتی ویدانت کی کسی تصنیف کے چھوٹے سے چھوٹے حصے کا سمجھنا لفظی اور لغوی لحاظ سے ناممکن ہے۔ اس کے دو سبب ہیں۔

۲ ایک تو مصطلحات کا استعمال دوسرے اظہار بیان میں حد درجہ اختصار اور دیگر نظامات کے اصولوں کی طرف مخفی اشارے یعنی تلمیحات، سے کام لینا سنسکرت فکر و خیال کی یہ اہم خصوصیت ہے اور میلان بھی یہی رہا ہے کہ فلسفیانہ مسایل واضح طریقے پر بیان کیے جائیں۔ لیکن نویں صدی سے واضح اور بدیہی اظہار ایک خاص نمایاں طریقے پر نشوونما پاتا رہا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کئی اصطلاحی الفاظ وضع کیے جانے لگے۔ ان الفاظ کی شاذ ہی مناسب طور پر تشریح کی گئی ہے۔ بلکہ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جو ان تصانیف کو پڑھتا ہے وہ اپنے استاد کے ذریعے ان اصطلاحات سے واقف ہو۔ اور استاد اپنے استاد سے۔ یوں ہی رواۃً سلسلہ چلا جاتا ہے۔

کبھی فلسفے کو عام کرنے کا میلان نہ ہوا اس لیے کہ اُس وقت یہ خیال پھیلا ہوا تھا کہ صرف چند چُنے ہوئے افراد فلسفے کے موزوں طالب علم (ادھکاری)

ہو سکتے ہیں اور جن کی موزونیت اپنے اُستاد کی ہدایت کے موافق ثابت ہو چکی ہے۔ صرف ایسے طالب علم کو فلسفے کے مطالعے کی اجازت ہے جو اپنی ساری زندگی فلسفے کو حقیقی طور پر سمجھنے میں لگا دیں اور جو اعلیٰ اخلاقی قوت اور ہمت و استقلال رکھتے ہوں اور جو فلسفے کی اعلیٰ صداقتوں کے مطابق اپنی زندگی آراستہ کریں۔

بتدی کو اور دشواری یہ پیش آتی ہے کہ بعض وقت ایک ہی قسم کے الفاظ جو یک لخت مختلف معنوں کا اظہار کرتے ہیں مختلف نظامات میں مستعمل ہو جاتے ہیں تو طالب علم کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ ہر ایک نظام کی فلسفیانہ اصطلاح سے واقف ہو۔ اور کوئی لغت کی کتاب اس بارے میں مدد نہیں دیتی۔ ہاں جیسے جیسے وہ ترقی کرتا جائے گا۔ اُس کی استعداد بڑھتی جائے گی نو الفاظ کے انتخاب و استعمال سے واقف ہو گا۔ دوسرے نظامات فلسفہ کے اصول پر اشارے اور اُن کی تردید۔ اور کسی خاص نظام فلسفہ کے مباحث یہ ایسے پیچیدہ امور ہیں کہ اچھے سے اچھے پڑھنے والے کا حوصلہ پست ہو جاتا ہے۔ اُس شخص سے یہ تو امید نہیں کی جا سکتی ہے کہ دوسرے نظامات کے اصول سے بخوبی واقف ہو جب تک ان سب نظامات پر عبور نہ ہو جائے جو ان مباحث کے دوران میں آتے ہیں۔ پس اکثر جوابات اور تردیدوں کے تسلسل کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے۔

سنسکرت میں دو خلاصے ہیں جن میں ہندو فکر کے اصولی نظامات کا اختصار پیش کیا گیا ہے یعنی سرودرشن سنگرہ اور سددرشن سموچیئے مصنفہ ہری بھدر۔ اُن کی شرح گن رتن نے کی ہے۔ اوّل الذکر کتاب بہت ہی خاکے کے طور پر ہے اس میں وجودیاتی اور علمیاتی مسایل پر نظامات کے بارے میں بہت ہی کم روشنی ڈالی گئی ہے۔ اُن کا ترجمہ کاویل اور گف نے کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ ان کا ترجمہ کچھ زیادہ واضح نہیں ہے۔ جہاں تک جین مت کا تعلق ہے گن رتن کی شرح عمدہ ہے۔ دوسرے نظامات کا

باب

دلچسپ ذکر ہے اور تھوڑی سی کتابوں کی تشریح بھی ہے لیکن وہ شاذہی وجودیاتی یا علمیاتی مسایل اور مباحث کی تشریح کرتی ہے جو ہندی فلسفے کے ترقی یافتہ نظامات کے صحیح طور پر سمجھنے کے لیے بیحد ضروری ہے۔ پس ایک ایسی کتاب کے مفقود ہونے سے جس سے ہم ہندو مفکرین کی علمیاتی۔ وجودیاتی و نفسیاتی حیثیتوں کو معلوم کرسکیں۔ خود ایک اچھے سنسکرت داں کے لیے دشوار ہے کہ وہ اعلیٰ فلسفیانہ ادب سمجھ سکے اگرچہ وہ فلسفیانہ اصطلاحات سے بخوبی واقف ہی ہو۔

میں نے ہندی فلسفے کے مطالعہ کرنے کی مشکلات کو بیان کردیا ہے۔ لیکن جب ایک شخص مختلف ہندو فلسفیوں کے طریقۂ اظہار اور اُن کی حیثیتوں کو سمجھ لے تو وہ صبر آزما محنت اور جاں فشانی کے بعد سارے فلسفے پر عبور حاصل کرسکتا ہے۔ یہی مصطلحات جو ابتدا میں دقّت کی وجہ ہوتی ہیں ان فلسفیوں کے متعیّن معنوں کو سمجھتے وقت بیحد قدر و قیمت کی ہوجاتی ہیں۔ اور غلط تعبیر و غلط مفہوم کے مواقع بالکل کم ہوجاتے ہیں۔

میرے خیال میں یہ مشہور بات ہے کہ اصطلاحی الفاظ کو ترک کرنا چاہیے لیکن اُن کے ترک کرنے سے اکثر فلسفیانہ تصانیف ناواجبی طور پر طویل ہوگئی ہیں۔ اور اُن کی غلط تعبیر کی گئی ہے واضح اور صاف طور پر لکھنا ایک نادر خوبی ہے اور ہر ایک فلسفی سے ایسی توقع نہیں کی جاسکتی لیکن جب الفاظ باقاعدہ طور پر وضع ہوگئے تو ہم ایک بڑے مصنّف کی تحریر کو بھی سمجھ سکیں گے۔ بدھ فلسفے کے ابتدائی ایام میں یہ دشواری بیحد محسوس کی جاتی ہے۔ بدھ اور پالی ادب کے سمجھنے میں دقّت ہوتی ہے۔ ابھی تک چند ایسے پیچیدہ الفاظ ہیں کہ اُن کے اصلی منشا کو سمجھنے کی دقّت مختلف مواقع پر کم و بیش مفہوم کے اظہار سے اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

کیا یہ امر داعی ہے کہ تاریخ فلسفہ تالیف کی جائے جبکہ بعض لوگوں کا

خیال ہے کہ ہندو تو ایک سیدھی سادی اعتقاد کی منزل سے آگے ہی نہیں بڑھے۔ پس جہاں تک کہ فلسفے کے صحیح معنوں کا تعلق ہے ان کا کوئی فلسفہ ہی نہیں ہوسکتا۔ جامعۂ کارنل کے پروفیسر فرانک تھلی اپنی تاریخ فلسفہ میں لکھتے ہیں "فلسفے کی تاریخ عامّہ کو تمام اقوام کے فلسفے پر مشتمل ہونا چاہیے لیکن کل اقوام نے حقیقی فلسفے کو پیدا نہیں کیا ہے۔ صرف چند اقوام کے فلسفیانہ تخیلات کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ تاریخی ہیں۔ بہت سی اقوام توضمیاتی درجے سے آگے ہی نہیں بڑھی ہیں حتیٰ کہ مشرقی اقوام کے نظریے اصل میں ضمیاتی اور اخلاقی مسایل پر مبنی ہیں۔ مثلاً اہل ہند۔ اہل چین۔ اہل مصر۔ ظاہر ہے کہ یہ کامل فلسفے کے نظامات نہیں ہیں۔ یہ صرف شاعری اور مذہب سے پیدا ہوئے ہیں۔ پس ہم اپنے مطالعے کو مغربی ممالک تک محدود رکھیں گے اور ابتدا قدیم یونانی فلسفے سے کریں گے جن کی علمی تہذیب پر ہمارا تمدن جزواً مبنی ہے۔" اس میں شک نہیں کہ ایسے بہت سے اشخاص ہیں جو اس طرح کی لاعلمی رکھتے ہیں اور غلط خیالات میں مبتلا ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندو مسایل سے محض ناواقف ہیں۔ اس قسم کی آرا کی تردید کی ضرورت نہیں ہے۔ جو کچھ ہم بیان کرنے والے ہیں وہ خود اُن کی تغلیط کردے گا۔ اگر اس سے اُن کو اطمینان نہ ہو اور وہ چاہتے ہوں کہ مختلف نظاموں کے مواد کو زیادہ معیّن اور جانچ پرتال کے ساتھ اندازہ لگاکر واقف ہوں تو ان لوگوں کو اصلی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ جو ہر باب کے اشاریے میں بیان کی گئی ہیں۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ ہندی تاریخ فلسفہ کی تالیف کا وقت ابھی نہیں آیا ہے۔ اس بارے میں دو مختلف خیال ہیں۔ اور دونوں دو قسم کی مختلف وجوہ پیش کرتے ہیں۔ پہلا نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ ہندی فلسفے کا مواد اس قدر وسیع ہے اور ہر نظام فلسفہ پر اس کثرت سے

باب ۱

ادب موجود ہے کہ ایک شخص کے لیے یہ ناممکن ہے کہ اصلی ماخذوں سے براہ راست مواد فراہم کر سکے اس سے قبل کہ ہر ایک نظام پر خصوصی ماہرین کی ایک جماعت جداگانہ کتابیں نہ تیار کر دے۔ درحقیقت یہ اعتراض کچھ صحیح بھی ہے اور یہ بھی درست ہے کہ بعض اہم نظامات کا ادب بیحد وسیع ہے۔ حالانکہ بعض تو کم و بیش ایک ہی قسم کے مضامین کا اعادہ ہیں۔ اگر ہر نظام کی بیس[۲۰] یا پچیس[۲۵] مشکل کتابوں میں سے ہوشیاری کے ساتھ خلاصہ کیا جائے تو صحیح طور پر انکشاف ہو سکتا ہے۔ خود میں نے اصلی کتابوں سے براہ راست معنیٰ اخذ کیے ہیں۔ اور میری کوشش رہی ہے کہ اپنا مواد بہترین ماخذوں سے حاصل کروں۔ خوف طوالت سے اہم ترین اشکال کو منتخب کیا ہے مجھے دشوار مسایل کے مباحث اور مختلف نظامات کے تعلقات کو ترک کرنا پڑا اس طرح فلسفے کے کئی ایک دلچسپ پہلو رہ گئے۔ مجھ کو توقع ہے کہ یہ امر اس تاریخ فلسفہ میں قابل معافی متصور ہوگا جس کا مقصد کمال تو نہیں ہے۔ درحقیقت اس کتاب میں بہت سے نقایص اور خرابیاں ہیں جو بہت کم ہو جاتیں اگر مجھ سے زیادہ قابل شخص کے ہاتھوں یہ کام انجام پاتا۔ بہر حال یہ امید کی جا سکتی ہے کہ موجودہ کوشش کے نقایص اُن افراد کو سرگرم کریں گے جن کی کامل اور بہتر سعی اس کی جگہ لے گی۔ اور کسی کوشش کو بالکل فضول نہیں کہا جا سکتا گو وہ نقایص سے مملو ہو۔

۵

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہندوؤں کے یہاں نہ تو صحیح اور مناسب تاریخیں ہیں نہ سوانح۔ پس تاریخ فلسفۂ ہند کی تالیف دشوار ہے۔ یہ اعتراض کچھ صحیح ہے لیکن اس نقص سے ہم پر اتنا اثر نہیں پڑتا جس قدر کہ پہلی نظر میں معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ بالکل ابتدائی زمانے کی تاریخیں تاریک ہیں لیکن بعد کے زمانے میں ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ چند تاریخوں کا اقرار کر سکیں اور دوسرے مفکرین کو ماقبل یا مابعد کا بتلا سکیں۔

اکثر نظامات ایک ساتھ ترقی پذیر ہوئے۔ ان کے باہمی تعلقات کا نشو ونما ہوا۔ یہ سلسلہ صدیوں تک جاری رہا اور یہ بخوبی معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ اس نشو ونما کی خاص نوعیت کا بیان چوتھے باب میں کیا گیا ہے۔ اکثر نظامات کے آغاز کو تو زمانہ ہوا ہے اور ان کا مسلسل دور ترقی مابعد صدیوں تک جاری رہا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ فلسفے کے کسی خاص نظام کو کسی خاص وقت کے لحاظ سے غور کریں یا خود اس نظام کے بعد کے زمانے کی حالت سے تقابل کریں اس لیے کہ مابعد کی حالت فلسفۂ ابتدائی کی حالت کو باطل نہیں کردیتی ہے بلکہ اس کے مسلسل جاری رہنے کا ثبوت دیتی ہے۔

تاریخی ارتقا مغربی ممالک میں اکثر فلسفیانہ فکر کی صورتوں کی ترقی کا باعث ہوا ہے۔ ہندوستان میں اشکال تو وہی رہیں لیکن تاریخی ارتقا سے اُن کو زیادہ مسلسل اور معین بنایا گیا۔ غالباً اکثر اجزا اوائل مدارج میں موجود تھے لیکن وہ غیر ممیز تھے۔ البتہ ہمعصر مختلف مذاہب کے انتقاد اور تصادم سے ہر فکری نظام زیادہ ممیز، مختلف اور مسلسل ہوتا گیا۔ بعض صورتوں میں ترقی غیر مرئی تھی اور بعض اوقات ابتدائی صورتیں غائب ہوگئیں یا ایسی غیر واضح طور پر ظاہر ہوئیں کہ اُن سے کچھ بھی وضاحت نہیں ہوتی۔ اغراض فلسفہ کے لیے جہاں کہیں ایسے اختلاف کے اظہار کی ضرورت ہوئی ہے میں نے بیان کردیا ہے۔ لیکن میں ہرگز اس کو مناسب نہیں سمجھتا کہ فلسفیانہ دلچسپی کو تاریخی دلچسپی کے تحت کردوں۔

۶ یہ صحیح ہے کہ بے حد معین تاریخی واقفیت بھی زبردست قابل خواہش شے ہے۔ لیکن میری رائے ہے کہ وہ تھوڑی تاریخی مبادی جو ہمارے یہاں ہیں ہمیں تصوّر عامّہ کے قائم کرنے میں مدد دیتے ہیں کہ مختلف نظامات کی ترقی اور نشو ونما باہمی اتحاد اور تصادم سے ہوا ہے۔ اگر ہندی فلسفے کے ارتقا کی صورت یورپین فلسفے کی سی ہوتی تو تاریخی علم زیادہ ضروری خیال کیا جاسکتا تھا چونکہ وہاں تو ایک نظام فلسفہ

باب

دوسرے کو باطل کرتا ہے اسلیے یہ امرایک وجوبی لزوم ہے کہ ہم مقدّم و موخّر سے واقف ہوں۔ جب نظامات یکساں ترقی کریں اور ہم ان کی بہتر اور عمدہ صُور حاصل کریں تو اُن کے ابتدائی ماخذ۔ حالات۔ نوعیت۔ ماحول فلسفیانہ دلچسپی کی بجائے تاریخی ہو جاتی ہے۔ میں نے تصوّرات کلّیہ قایم کرنے کی امکانی کوشش کی ہے۔ گو بعض نظامات کے دور ابتدائی کے مختلف خد و خال کے مدارج کا مفصّل طور پر بیان کرنا تیقّن کے ساتھ ممکن نہیں ہے۔ پھر بھی میرا خیال ہے کہ یہ تصوّر نہیں کیا جا سکتا کہ اس بات سے پورا نظام العمل باطل ہو جاتا ہے۔ علاوہ بریں اگر ہم صحیح طور پر ایک ہی نظام کے فلاسفہ کی تاریخوں سے واقف ہوں تو بھی ہم انھیں الگ الگ نہیں بتلا سکتے جیسا کہ یورپین فلسفے میں ہے کیونکہ ایک ہی باب کو بیس دفعہ غیر ضروری طور پر دہرانا پڑے گا۔ اس لیے کہ وہ سب ایک ہی نظام سے بحث کرتے ہیں اور کوشش کرتے ہیں کہ ایک ہی قسم کے خیال کو زیادہ معیّن صورتوں میں بیان کیا جائے۔

ہندوستان کا سب سے قدیم ادب وید ہیں۔ وہ بھجن ہیں جن میں فطری دیوتاؤں کی تعریف کی گئی ہے۔ مثلاً آگ۔ ہوا وغیرہ۔ بجز اُن چند بھجنوں کے جو وید کے آخری حصّے میں ہیں جن کا زمانہ تقریباً ایک ہزار ق م ہے۔ فلسفے کے مفہوم کی رو سے ان میں کچھ زیادہ فلسفہ نہیں ہے۔ البتّہ ہم پہلی دفعہ بے حد دلچسپ فلسفیانہ سوالات پاتے ہیں جو کم و بیش کائناتی ہیں۔ جن کا اظہار شعر شاعری اور تخیّل سے کیا گیا ہے۔ وید کے حصّے برہمنوں اور آرنیکوں میں جو بالعموم نثر میں لکھے گئے ہیں اور جن میں ابتدائی بھجنوں کی تقلید کی گئی ہے۔ ہم ان میں دو میلان پاتے ہیں ایک تو یہ کہ رسمی عبادت کی کرشمہ ساز صورتوں کو قایم کرنا۔ دوسرے یہ کہ ابتدائی عمومی اصول۔ کے ذریعے تصوّری طور پر غور و فکر کرنا۔ یہ موخّر الذکر میلان کم ہے اور ظاہر ہوتا ہے کہ

باب ۱

رہمی میلان نے حقیقتاً اس تھوڑے فلسفے کو بھی ہضم کر لیا۔ لیکن اس کے نمایاں شواہد ہیں کہ یہ میلان تھا اور وہ عمل پذیر ہوا۔ برہمنوں اور آرنیکوں کے بعد وید کے آخری حصے نثر میں لکھے ہوئے ہیں جو اپنشدوں کے نام سے موسوم ہیں۔ جن میں بہت سے فلسفیانہ خیالات ہیں۔ اکثر تو موحدانہ اور وحدانی ہیں۔ لیکن بعض ثنوی اور بعض کثرتیت کے حامل۔ اپنشد مدلل بیانات کے مجموعے نہیں ہیں لیکن ان میں ان صداقتوں کا اظہار ہے جو وجدانی طور پر دیکھے گئے یا محسوس کیے گئے۔ یہ بلا شک اور بغیر اعتراض کے حقیقی قوت۔ توانائی اور ترغیب کا باعث ہیں۔ غالباً اس کے بہت سے ابتدائی حصے پانچ سو سے سات سو ق م تک کے ہیں۔

بدھ فلسفے کا آغاز خود بدھ جی سے شروع ہوتا ہے اور ان کا زمانہ ۵۰۰ ق م ہے۔ بدھ فلسفے کو بعد میں فروغ ہوا اور وہ گیارہ یا بارہ صدی عیسوی تک ترقی پذیر رہا۔ ہندو فکر کے دوسرے نظامات کے آغاز کو بدھ سے دو سو سال قبل فرض کرنا چاہیے۔ جینی فلسفہ غالباً بدھ کے قبل تھا۔ لیکن بجز چند ابتدائی ایام کے جبکہ جینی فلسفہ بدھ کے اصول سے متصادم ہو گیا تھا۔ یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ ہندو فلسفے سے اتصال رکھتا ہو سوائے وشنو فکر کے جینی فلسفے کا شاذ ہی ہندوؤں یا بودھوں کی تحریروں میں ذکر ہوا ہے۔ اگرچہ چند جین مثلاً ہری بھدر اور گن رتن نے ہندو اور بدھ فلسفے کے رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس امر سے ان کے مذہب کی غیر جارحانہ نوعیت اور ان کے نصب العین کی تشریح کسی حد تک ہو جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ اور بھی وجوہ ہوں لیکن ہمارے لیے ان کا اندازہ دشوار ہے۔ یہ ایک دلچسپ امر ہے کہ اگرچہ جینیوں میں اصول و عقیدے کے متعلق کچھ اختلافات ہیں لیکن بودھوں کی مانند ان میں فکر کے مختلف مذاہب نہیں جن میں کم و بیش اختلاف ہو۔

یہ جلد بدھ۔ جین اور ہندو فلسفے کے چھ نظام پر مشتمل ہے۔

باب ۱

آستک ہندو فکر کے چھ نظام یہ ہیں۔ سانکھ۔ یوگ ویشیشک۔ نیائے۔ میمانسا (پورب میمانسا) ویدانت (اُتر میمانسا)۔ سانکھ اور یوگ ایک ہی نظام کے دو مذہب ہیں۔ ویشیشک اور نیائے آگے چل کر ایسے مرکّب ہو گئے کہ گو ابتدائی زمانے میں اوّل الذکر کی مماثلت بہ نسبت نیائے کے میمانسا سے زیادہ تھی۔ لیکن اب اُن کو ایک ہی نظام سمجھا جاتا ہے۔

۸

پس نیائے اور ویشیشک کو ایک ہی جگہ بیان کیا گیا ہے۔ ان کے سوائے چند آستک نظامات نویں صدی میں فروغ پانے لگے ان کا آغاز غالباً اپنشد کے زمانے میں ہوا۔ لیکن اُس زمانے میں اُن کی دلچسپی صرف مذہب اور اخلاق میں منہمک تھی۔ یہ کچھ غیر ممکن نہیں کہ یہ نظامات مابعد الطبیعیاتی نظریات سے متلازم ہوں۔ لیکن ایسی کوئی تصنیف دستیاب نہیں ہوتی جس میں باقاعدہ طور پر ان کا ذکر ہو۔ ہاں ایک مشہور اور معروف کتاب بھگوت گیتا ہے۔ یہ کتاب ہندو فکر کا زبردست شہکار تصوّر کی جاتی ہے۔ یہ نظم ہے اور اس میں کھلے الفاظ میں اخلاق مذہب اور مابعد الطبیعیاتی مسایل کے متعلق بحث کی گئی ہے۔ طریقوں اور نظاموں کے پابند نہ ہونے کے باعث بیان بہت دلچسپ ہو گیا ہے جو بہ نسبت معقولیاتی اور باقاعدہ ہندو فکر کے اُپنشدوں کے نظم کے طریقے سے زیادہ مماثل ہے۔ نویں صدی سے یہ کوشش جاری ہے کہ ان میں آستک تصوّرات کا اضافہ کیا جائے۔ جن کو مذہبی فرقے لازمی سمجھتے تھے۔ اُن کو مابعد الطبیعیاتی نظریات سے قوی کیا جائے۔ خدا پرستی (آستکتا) کبھی ثنویت پر مبنی ہوتی ہے اور کبھی تعدّد پر۔ اسی طرح یہ تمام نظام ہیں جو وشنو فلسفے کے مختلف مذاہب کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ اُن کے اکثر مفکّرین کا ادعایہ ہے کہ اُن کے نظام اُپنشدوں سے ماخوذ ہیں۔ اس طرح تعبیر کرنے کے لیے اُپنشدوں کی تشریحات لکھی ہیں اور برہما سُتروں پر بھی شرح کی گئی ہے جو فلسفہ اُپنشد کی قدیم شرح ہے۔ ان وشنو مفکّرین کی تصانیف کے سوائے ایک اور وحدت پرست جماعت کی تصانیف ہیں

باب ۱

جن کی حیثیت انتخابی ہے یہ بھی اپنا ماخذ اپنشدوں کو بتاتے ہیں۔ اُن کو فلسفہ شیو اور تنتر کہتے ہیں۔ ہم ان کا ذکر دوسری جلد میں کریں گے۔

ہندی فلسفے کے اہم نظامات کا ابتدائی زمانہ ۶۰۰ ق م سے ۲۰۰ یا ۱۰۰ ق م تک ہے یقین کے کسی درجے کے ساتھ ان کی اضافی قدامت کا بیان کرنا بعید دشوار ہے۔ اس کے متعلق چند خیالی کوششیں کی گئی ہیں لیکن یہ کہاں تک صحیح ہیں خود پڑھنے والے اس کا اندازہ لگالیں گے۔ بہرحال ابتدائی نظام فلسفہ کی پیدائش کے بارے میں صرف چند خاکے کھینچنا کافی ہے۔ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا نظامات فلسفہ باہم ترقی پاتے رہے۔ اکثر تو سترھویں صدی تک اپنی اصلی حالت میں استاد اور شاگرد کے مسلسل دور سے پڑھائے جاتے تھے۔ اب بھی ہر ایک نظام فلسفہ اپنے حامی رکھتا ہے۔ لیکن اس زمانے میں لوگ جدید کتابیں لکھنے کی طرف متوجہ نہیں۔

ہندی فلسفے کے نظامات کے تاریخی نشو ونما میں ہم دیکھتے ہیں کہ جیسا وقت گزرتا گیا نئے نئے مسایل تخیل میں آتے گئے اور ہر ایک نظام فلسفہ اپنے اصول کے لحاظ سے جواب دیتا رہا۔ اسی بنا پر فلسفے کے نظامات کی ترتیب جو ہم نے اختیار کی ہے وہ صحیح طور پر تاریخی نہیں کہی جا سکتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ سانکھ۔ یوگ اور میمانسا کے تصورات کی ابتدا بدھ فلسفے سے پہلے ہو اگرچہ ان کا ذکر بدھ مت سے بعد میں کیا گیا ہے اس لیے کہ ان کا مکمل بیان جو ہم کو ملا ہے بُدھ مت کے بعد کا ہے۔ میرے نزدیک ویشیشک غالباً بدھ مت سے قبل کا ہے لیکن اس کا بھی بعد میں ذکر کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ نیائے سے تلازم رکھتا ہے اور اس کی تمام شرحیں بدھ مت کے بعد کی ہیں۔

میرا یقین ہے کہ قدیم فلسفیانہ ادب کا کثیر حصّہ معدوم ہو گیا ہے۔ اگر میسر آجائے تو ہم باہمی روابط کے لحاظ سے ہر ایک نظام کے ابتدائی

باب ا

نشوونما کے مدارج کا تعین کرسکیں گے لیکن چونکہ ایسا مواد دستیاب نہیں ہوتا۔ ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں ابتدائی ماخذ کا اظہار جس سے میں نے مواد حاصل کیا ہے تھوڑی سی شرح کے ساتھ ہر ایک نظام کے ادب میں اظہار کردیا ہے۔ چنانچہ میں نے ہر نظام فلسفہ کے مطالعے سے قبل ان کو ایک جا کر دیا ہے۔

جہاں تک تعبیر کا سوال ہے میں نے ابتدائی ماخذوں کی پیروی کی ہے اور جس حد تک ممکن تھا صحت کے ساتھ اس کام کو انجام دیا ہے۔ بعض وقت قدیم اور غیر مانوس طریقوں کے اظہار سے کام لینا پڑا ہے۔ میں اس کو یورپین طریقۂ فلسفہ پر ترجیح دیتا ہوں اس لیے کہ یہ امر ہندی تصورات کے اظہار کے لیے ضروری ہے۔ پھر بھی جدید فلسفے کے تصورات اور مسایل سے بیحد مشابہت معلوم ہو گی اس سے یہ ثابت ہو گا کہ انسانی ذہن کم و بیش عقلی فکر کے اظہار کے طریقوں میں یکساں ہے۔

میری یہ کوشش نہیں رہی کہ ہندی اور یورپین فلسفے کا تقابل کروں۔ یہ بات میری موجودہ کوشش سے بالا ہے۔ ہاں میری رائے ہے کہ یورپین فلسفے کے فلسفیانہ مسایل لازماً ہندی فلسفے میں موجود ہیں۔ اصلی اختلاف نقطۂ نظر کا ہے۔ دونوں ممالک میں یکساں مسایل مختلف صورتوں میں ظاہر ہوئے ہیں۔ میری اپنی رائے کا اظہار کہ ہندی فلسفے کی ترقی کی حقیقی قدر و قیمت کیا ہے دوسری جلد کے آخری باب میں ہو گا۔

باب ۲

دوسرا باب

ویدبرہمن اور اُن کا فلسفہ

وید اور اُن کی قدامت

ہندوستان کی مقدس کتابوں کا وید کے بارے میں عام طور پر یہ خیال ہے کہ وہ ہندو۔یورپین نسل کی سب سے قدیم ادبی تحریر ہے۔ درحقیقت یہ کہنا دشوار ہے کہ اُن کے ابتدائی حصّے کب وجود میں آئے۔ بہت سے عاقلانہ قیاسات پیش کیے گئے ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی قطعی طور پر صحیح ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ مکس ملر فرض کرتے ہیں کہ ویدوں کا زمانہ بارہ سو سال ق۔م۔ ہے۔ ہینگ کے نزدیک دو ہزار چار سو ق۔م ہے اور بال گنگا دھر تلک چار ہزار ق۔م قرار دیتے ہیں۔ قدیم ہندو شاذ ہی اپنے ادبی۔ مذہبی یا سیاسی کارناموں کا رکارڈ رکھتے تھے۔ ایک نامعلوم قدیم زمانے سے

باب ۲ ویدروایتہ پہنچے ہیں۔ اور عام طور پر ہندو خیال کرتے تھے کہ وہ انسان کی تحریر نہیں ہے۔ بالعموم یہ قیاس تھا کہ یا تو خدا نے رشیوں کو سکھائے ہیں یا ان کو الہام ہوئے جو منتروں کے دیکھنے والے (منتر درشٹا) تھے۔ پس ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ویدوں کو جب تھوڑا زمانہ گزرا تو لوگ اُنھیں نہ صرف قدیم سمجھنے لگے بلکہ اصولاً ایسے قدیم خیال کرنے لگے کہ اُن کے آغاز کا کوئی مقررہ وقت تصوّر نہیں کیا جا سکتا ہے گرچہ یہ اعتقاد رہے کہ وہ ایک نامعلوم اور بعید زمانے میں ہر تخلیق کے آغاز کے وقت الہام کیے گئے ہیں۔

ہندوؤں کے نزدیک ویدوں کی اہمیت

جب وید ظاہر ہوئے ہیں غالباً اُس وقت ہندوستان میں تحریر کا رواج نہ تھا۔ لیکن برہمنوں کے محتاط جوش کا یہ عالم تھا کہ اُنھوں نے اپنے اُستادوں سے ویدوں کو سُن کر حفظ کر لیا اور تین ہزار سال کے عرصے میں بہت ایمان داری کے ساتھ ہم تک پہنچائے گئے ہیں۔ ان میں یا تو کچھ اضافہ ہوا ہے یا بالکل اصلی حالت میں پہنچے ہیں۔ ویدک تہذیب کے زمانے کے بعد سے گزشتہ زمانوں میں ہندوستان کی مذہبی تاریخ کو بہت سے تغیّرات کی بنا پر نقصان پہنچا ہے لیکن پھر بھی ویدوں کی ایسی ہی عزّت کی جاتی ہے کہ وہ ہمیشہ سے ہندوؤں کے تمام فرقوں کے نزدیک سب سے اعلیٰ مذہبی سند ہیں۔ حتیٰ کہ آج بھی ہندوؤں کے تمام وجوبی فرائض قدیم ویدک رسم کے لحاظ سے انجام پاتے ہیں مثلاً رسوم متعلق بہ ولایت۔ ازدواج۔ انتقال وغیرہ۔

۱۱ جو سندھیا برہمن تین وقت دن میں ادا کرتا ہے وہ دعائیں

باب دوم

ویدک نظموں کا انتخاب ہیں اور اب سے تین ہزار برس پہلے بھی پوجا کے وقت یہی پڑھی جاتی تھیں۔ اس زمانے کے ہندوؤں پر گہری نظر ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ بت پرستی اُن کی زندگی میں مستقل حیثیت رکھتی ہے اور باقاعدہ وجوبی فرائض جن کی تعمیل لازمی ہے وہ قدیم ویدک رسوم کے مطابق ہیں۔ اس طرح ایک پکا مذہبی برہمن اگر وہ چاہے تو بت پرستی کو چھوڑ سکتا ہے۔ لیکن وہ روزانہ ویدک عبادتوں یا دوسرے لازمی رسوم کو ترک نہیں کرسکتا ہے۔ حتیٰ کہ اس زمانے میں بھی بہت سے اشخاص ہیں جو ویدک قربانی اور رسوم کی ادائگی کے لیے ہزارہا روپیہ خرچ کرتے ہیں۔ سنسکرت کا سارا ادب جو ویدوں کے بعد مرتب ہوا خود اپنے جواز کا انحصار ویدوں پر مبنی رکھتا ہے اور انھی کو مستند سمجھتا ہے۔

ہندو فلسفے کے نظامات نہ صرف ویدوں کی تقلید کرتے ہیں جو بلکہ ہر ایک نظام فلسفہ کے طرفدار دوسروں کے سامنے دلیل پیش کرتے ہیں اور ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اُن کے نظام کی فوقیت اس لیے حاصل ہے کہ وہ ویدوں کی پوری پیروی کرتے ہیں۔ اور اپنے خیالات صحیح طور پر اُسی کے تحت پیش کرتے ہیں۔ وہ قوانین جو ہندوؤں کی معاشرتی۔ قانونی۔ خانگی۔ مذہبی مراسم و رسوم کو منظم کرتے ہیں۔ آج بھی ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ قدیم ویدک تعلیمات کی باقاعدہ یادداشتیں ہیں اور اُن کی سند کی بنا پر وجوبی ہیں۔ حتیٰ کہ خود انگریزی حکومت میں وراثت، تبنیت اور ایسے دوسرے قانونی امور میں دھرم شاستر کی پیروی کی جاتی ہے اور یہ دعویٰ ہے کہ وہ اپنی سند ویدوں سے حاصل کرتے ہیں۔ اس کی تفصیلات میں پڑنا کچھ غیر ضروری ہے لیکن اتنا کہنا کافی ہے کہ یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ وید ازمنۂ گزشتہ کا مردہ ادب ہیں۔ وید تو اب بھی بجز خالص دنیاوی شعر و شاعری اور ڈراما کے تمام لٹریچر کا ماخذ اور منبع تصور کیے جاتے ہیں پس

باب ۲

خلاصہ یہ ہے کہ گو زمانے کے بہت سے تغیرات ہوئے ہیں لیکن اب بھی پکے ہندو کی مذہبی زندگی ویدک زندگی کا عکس ہے اور اس کی ضیا پاشی کسی زمانے میں بھی موقوف نہیں ہوتی ہے۔

ویدک ادب کی تقسیم (صفحہ ۱۱)

ایک مبتدی جو پہلی بار مابعدی سنسکرت ادب کا مطالعہ کرتا ہے وہ مستند کتابوں کے مختلف موضوع اور مضامین کو دیکھ کر پریشان ہو جاتا ہے کہ وہ سب ایک ہی قسم کے نام رکھتے ہیں وید یا شرتی (ماخذ شرو یعنی سننا) اس لیے کہ وید اپنے جامع مفہوم کے لحاظ سے کسی ۱۲ خاص کتاب کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک ادب ہے جو ایک طویل زمانے تک وسیع ہے وہ زمانہ دو ہزار سال یا اس سے بھی زیادہ خیال کیا جاتا ہے۔ یہ ادب ایسی طویل مدت میں ہندو قوم کی مختلف سمتوں کی مجموعی کارگزاریوں کو ظاہر کرتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ وہ مختلف حیثیت کا ہوگا۔ اگر ہم اس وسیع ادب کو زمانے۔ زبان اور موضوع کے زاویۂ نگاہ سے تقسیم کریں تو ہم اس کو چار قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ مثلاً سمہتا یا مجموعۂ نظم (سم بمعنی باہم۔ ہتا بمعنی رکھنا) برہمن۔ آرنیک (بن باسی مقالے) اپنشد[1] (اُپ نی شد) یہ سب نظم و نثر کا ادب مقدس متصور ہوتا ہے۔ گزشتہ زمانے میں ان کا لکھنا بھی کفر خیال کیا جاتا تھا۔ اس ادب کو برہمن اپنے استادوں سے سن کر زبانی طور پر یاد کر لیتے تھے۔ انھی کو شروتی کہا جاتا ہے (لغوی حیثیت سے جو چیز سنی جائے[2])۔

---

[1] پائی ٹی ۳-۳-۴-۹۔

سمہتا

سمہتا یا مجموعے کُل چار ہیں۔ رِگ وید۔ سام وید۔ یجر وید۔ اتھر وید۔ ان سب میں رِگ وید غالباً سب سے قدیم ترین ہے اور سام وید کی کوئی علمی آزاد قیمت نہیں ہے اس لیے کہ بجز ۷۵ ابیات بالکل رگ وید پر مشتمل ہے جن کا مقصد یہ تھا کہ وہ معینہ راگوں کے ساتھ گائے جائیں اس کو بھجن کی کتاب کہتے ہیں۔ یجر وید میں رِگ وید کے بہت سے ابیات ہیں اور اس میں بہت سے ابتدائی اُصول بھی ہیں۔ سام وید کے بھجنوں کی ترتیب ایسی ہے کہ سوما قربانی کے وقت موقع ومحل کے لحاظ سے پڑھے جائیں۔ اور یجر وید میں یہ ترتیب ہے کہ وہ مختلف مذہبی قربانیوں کے وقت پڑھے جائیں۔ اسی لیے یہ یجس وید یعنی قربانی کی دعائیں کہلاتا ہے۔ رِگ وید کی ترتیب سے اُس کا یہ تقابل ہے کہ اس میں ابیات اُن دیوتاؤں کے لحاظ سے ترتیب دی گئی ہیں جن میں اُن کی تعریف کی گئی ہے مثلاً پہلے ساری نظمیں اگنی یا آگ دیوتا کے نام سے خطاب کی گئی ہیں۔ اور پھر تمام اندر دیوتا کے نام وقس علیٰ ہذا۔ چوتھا مجموعہ اتھر وید ہے۔ غالباً اس کی موجودہ صورت رِگ وید کے بعد مرتب ہوئی ہے۔ لیکن در اصل جیسا کہ پروفیسر میک ڈونل کا خیال ہے "وہ نہ صرف رِگ وید سے مختلف ہے بلکہ فکر کی بے حد ابتدائی حالت کو پیش کرتا ہے۔ رگ وید کا تعلق تمام تر اعلیٰ دیوتاؤں سے ہے جن کے بارے میں یہ خیال ہے کہ وہ اعلیٰ شائستہ مقدس جماعت ہیں اس کے برعکس اتھر وید تو منتر جنتر کی کتاب ہے جس میں شیطانی عالم سے فریاد کی جاتی ہے اور جادو کے تصورات سے معمور ہے جو ادنیٰ درجے کے لوگوں میں عام تھا۔ یہ وید بہت ہی

۱۳

قدیم ہے رگ وید اور اتھروویدا اپنے مشمولات میں ایک دوسرے کو مکمل کرتے ہیں اور بظاہر چاروں ویدوں[1] میں یہ دونوں سب سے اہم ہیں۔

برہمن[2]

سمہتا کے بعد دینی کتب پیش ہوئیں جو برہمن کے نام سے موسوم ہوئیں۔ اور جو ادبی حیثیت سے مختلف و ممیز ہیں۔ یہ نثر میں ہیں۔ اور ناواقفوں کے لیے ان میں مختلف رسوم کے تقدس کی تشریح ہے پروفیسر میک ڈونل کا خیال ہے کہ برہمن ایسے زمانے کی اسپرٹ یا روح کا اظہار کرتے ہیں کہ جس وقت ساری عقلی جد وجہد قربانیوں۔ ان کے رسوم کے ذکر۔ اُن کی قدر و قیمت پر بحث اور اُن کے ماخذ و اہمیت پر غور کرنے پر مبذول تھی۔ یہ ادب ادعائی بیانات وہمی علامتیت اور قربانی کی تفصیل کے بارے میں نہایت بلند پرواز تخیل کے خیالات پر

---

[1] تاریخ ادب سنسکرت مصنفہ اے۔ اے۔ میک ڈونل صفحہ ۳۱۔

[2] ویبر (ہند وادب کی تاریخ صفحہ ۱۱ نوٹ) کہتا ہے کہ لفظ برہمن ظاہر کرتا ہے "وہ جو برہمن دعا سے منسوب ہے" مکس ملر (ایس۔ بی۔ ای۔) کہتا ہے کہ برہمن کا ابتدائی مفہوم اقوال برہمن ہیں خواہ پروہت کے عام مفہوم میں یا برہمن پروہت کے مخصوص معنوں میں ایگلنگ (ایس۔ بی۔ ای۔ ۱۲ تمہید صفحہ ۲۲) کہتا ہے کہ برہمن اس لیے کہلائے کہ غالباً ان کا منشا عام طور پر یا تو پروہتوں (برہمنوں) کی ہدایت اور رہنمائی کا تھا یا ان کا ایک کثیر حصہ ان لوگوں کے مستند بیانات تھے جو وید اور قربانی کے علم میں کامل تھے اور برہمن یا منتظم پروہت کہلانے کے اہل تھے۔ لیکن اس واقعے کے مدنظر کہ برہمن بھی ویدوں کی طرح الہامی خیال کیے جاتے ہیں مصنف کا خیال ہے کہ ویبر کی رائے درست ہے۔

مشتمل ہیں۔ قربانی کے رسوم غالباً اس زمانے میں ایسی مکمل حالت میں نہ تھیں جبکہ ابتدائی بھجن تصنیف ہوئے ہیں۔ اور جب بھجنوں کے مجموعے نسلاً بعد نسل روایۃً پہنچتے رہے تو رسوم اور بھی زیادہ پیچیدہ ہو گئیں پس لازم ہوا کہ مختلف قربانیوں کے فرائض مختلف و ممیز پروہت کے طبقوں میں تقسیم کیے جائیں ہم فرض کر سکتے ہیں کہ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ نظام ذات پات قایم ہو رہا تھا۔ اور وہ چیز جو عاقل و مذہبی لوگوں کو راغب کر سکتی تھی وہ قربانی اور اُس کے مکمل رسوم تھے۔ اس طرح آزاد تصوّری فکر ادائے قربانی کی پابند بنا دی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک حد درجہ خیالی۔ مقدّس و علامتی نظام وجود میں آگیا۔ جس کی نظیر سوائے ناسکوں کے اور کہیں نہیں ملتی۔ اب بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ۵۰۰ ق م سے قبل برہمن کا زمانہ ختم ہو جاتا ہے۔

آرن یک

(صفحہ ۱۴)

برہمن کی مزید ترقی آرنیک یا بن باسی تصانیف ہیں۔ غالباً یہ کتابیں اُن بوڑھوں کے لیے لکھی گئی ہیں جو بن باس لے چکے ہوں اور مکمّل رسوم کے ساتھ قربانیوں کو ادا نہ کر سکتے ہوں۔ مکمّل رسوم کے لیے بہت سے لوازم کی ضرورت ہوتی ہے جن کا دستیاب ہونا جنگل میں ممکن نہیں ہوتا۔ ان تصانیف میں اُن مراقبوں کا ذکر ہے جن میں چند علامات ہوتی ہیں۔ اور جن کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ وہ بے حد فوقیت رکھتی ہیں۔ رفتہ رفتہ اس اعلیٰ دستور العمل نے قربانی کی قایم مقامی کی یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک حصے میں صاحب علم لوگوں کے رسمی تصوّرات کم ہونے لگے اور بتدریج صداقت کی نوعیت کے متعلق فلسفیانہ خیالات اُن کی جگہ قایم ہوئے۔ ہسلم

بر ہد آرنیک کے شروع سے ایک مثال لیتے ہیں کہ بجائے گھوڑے
کی واقعی قربانی کے یہ تصور کرنے کی ہدایات ہیں کہ صبح (اوشا) کو
گھوڑے کا سر سمجھے۔ سورج کو اُس کی آنکھ اور ہوا کو اُس کی زندگی اور
وقس علیٰ ہذا۔ یہ درحقیقت قربانی کے پیچیدہ رسوم کی حقیقی ادائگی پر فکر
یا مراقبے کے دعاوی کی ممیّز ترقی ہے۔ موضوعی فکر کا حقیقی نشو و نما۔
جو خیر برتر کے حصول کے لیے کافی ہے۔ نتیجتہً ویدک رسوم کی اہمیت کو
گھٹا دیا اور علم ذات و فلسفیانہ فکر کے دعاوی جو زندگی کا سب سے
اعلیٰ نصب العین ہیں قایم کر دیے پس ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ آرنیک کا
زمانہ وہ زمانہ تھا جس میں آزاد خیالی آہستہ آہستہ رسوم کی پابندیوں کو
قطع کرتی رہی جس نے عرصے تک اُس کو پابند کر رکھا تھا۔ یوں آرنیک
انپشدوں کے لیے راستہ ہموار کرتے ہیں۔ ویدوں کے فلسفیانہ جراثیم کا
احیا کرتے ہیں اور اس طرح اُن کو ترقّی دیتے ہیں جن کی وجہ سے اپنشد
ہندو فلسفے کا ماخذ ہو جاتے ہیں جو ہندو فکری عالم میں پیدا ہوئے۔

رِگ وید اور اُس کی تہذیب

رگ وید کے بھجن نہ تو شخص واحد کی محنت کا ثمرہ ہیں نہ وہ کسی ایک
خاص زمانے سے متعلّق ہیں۔ غالباً مختلف زمانوں میں مختلف رشیوں
نے اُن کو دیکھا ہے اور یہ بھی اغلب ہے کہ بعض تو آریوں کے
ہندوستان میں آنے سے قبل ہی مرتّب ہو چکے تھے۔ یہ روایتہً پہنچے ہیں۔ ۱۵
اور بعد کی نسلوں کے شعرا کے جدید اضافے ہونے لگے اور جب مجموعہ
بہت بڑھ گیا تو غالباً اُس کو موجودہ صورت کی ہیئت میں ترتیب دیا گیا
یا اور کسی قدیم صورت میں ترتیب دیا گیا ہوگا جو موجودہ ہیئت اور ترتیب کا
ماخذ ہوں۔ اس لیے ہندوستان کو آنے سے قبل یا بعد یہ وید مختلف زمانوں میں

آریہ قوم کی تہذیب کا آئینہ رہے ہیں۔ یہ یکتا یادگار اس طویل غائب شدہ زمانے کی ہے جس کی جمالیاتی قدر بہت ہی اہم ہے اور جس میں اصلی شاعری کی زبردست جھلک ہے۔ ہم اس سے اُس قدیم سوسائٹی کا اندازہ لگا سکتے ہیں جس نے آریہ قوم کی قدیم کتاب پیدا کی۔

زندگی بسر کرنے کے اصلی ذرائع مویشی پالنا۔ ہل۔ سر ادن۔ کدال پھاؤڑے کی مدد سے زمین جوتنا اور مصنوعی نہروں سے پانی دینا تھے۔ کَے گی کہتا ہے اصلی غذا روٹی کے ساتھ دودھ کو مختلف طریقوں سے استعمال کرنا۔ روغنی روٹی کھانا۔ بہت سی ترکاریاں اور پھل کا استعمال ہوتا۔ گوشت سیخ پر تلا جاتا تھا یا ہانڈی میں پکایا جاتا تھا لیکن کم کھایا جاتا تھا اور غالباً بڑی دعوتوں یا خاندانی تقریبات کے وقت استعمال کیا جاتا تھا۔ کھانے سے بھی زیادہ پینے کا بہت نمایاں حصّہ تھا[۱]۔ نجّار جنگی رتھ اور گاڑیاں بناتے تھے اور نقش و نگار کا بہت ہی باریک اور نازک کام کرتے تھے۔ صنّاعی سے خوبصورت پیالے تیار کرتے تھے۔ دھات کا کام سُنار اور لوہار کرتے اور کمہار اپنا پیشہ انجام دیتے تھے۔ عورتوں کو چٹائیوں کا بُننا۔ کپڑا بُننا اور سینا آتا تھا۔ وہ بھیڑ کے اون سے مردوں کے لیے کپڑے اور جانوروں کے لیے جھول تیّار کرتی تھیں۔ افراد کے گروہ قبیلے کی صورت اختیار کرتے تھے۔ یہی ایک سیاسی وحدت سمجھی جاتی تھی۔ مختلف خاندان مل کر قبیلہ بن جاتے تھے۔ اور خاندان کے بزرگ یا سردار کی حکمرانی میں رہتے تھے۔ غالباً بادشاہت موروثی ہوتی تھی اور بعض صورتوں میں انتخابی۔ لیکن کہیں بھی مطلق العنان نہ تھی بلکہ قوم کی مرضی سے محدود ہوتی تھی۔ عدل و انصاف قانون و حقوق کے بہت زیادہ ترقی یافتہ تصوّرات مُلک میں موجود تھے چنانچہ کَے گی کہتا ہے کہ بھجنوں سے پُر زور طریقے پر ثابت ہوتا ہے کہ قوم کے ممتاز

---

[۱] رگ وید از کَے گی ایڈیشن ۱۸۸۶ء صفحہ ۱۳۔

افراد کو کس طرح گہرائی کے ساتھ ترغیب دی جاتی تھی کہ دُنیاوی حکمرانوں کے لازوال احکام عقلی اور اخلاقی امور میں اسی طرح قطعی ہیں جیسے کہ قلمرو فطرت کے احکام قطعی ہیں۔ ہر فعل ناجایز حتٰی کہ غیر شعوری ناجایز فعل کی سزا دی جاتی تھی۔ اور گناہ کے مکافات[1] دیے جاتے تھے۔ پس

16

یہ خیال کرنا صحیح و مناسب ہے کہ آریہ قوم کی تہذیب اعلیٰ درجے کی تھی اور آریوں کے سچے جوہر کا اظہار مذہب سے بڑھ کر اور کہیں نہیں ہوتا جو قریب قریب تمام بھجنوں میں بجز اُن چند دُنیاوی بھجنوں کے سب سے زیادہ لازمی اور اہم عنصر ہے۔ کے گی کہتا ہے کہ رگ وید کی تمام اہمیت عام تاریخ مذہب کے لحاظ سے جیسا کہ موجودہ زمانے میں بار بار کہا گیا ہے۔ اس امر پر منحصر ہے کہ وہ ہمارے سامنے ابتدا سے انتہا تک کے مذہبی تصوّرات کی ترقی جس میں الوہیت اور اُس سے انسانی تعلق[2] کا اہم ترین خیال شامل ہو ظاہر کرتا ہے۔

ویدک دیوتا (صفحہ ۱۶)

رگ وید کے تقریباً تمام بھجن دیوتاؤں کی تعریف میں ہیں معاشرتی اور دوسرے مواد ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان حوالہ جات کا ذکر اُس وقت ہوا ہے جبکہ دیوتاؤں کی بھگتی کے احساسات کا اظہار کیا جا رہا تھا۔ بہرحال دیوتا وہ ہستیاں ہیں جو فطرت کی قوتوں پر تصرف کرسکتے ہیں۔ یا خود اُن قوتوں کا جوہر ہیں۔ وہ یونانی یا بعد کے ہندوستانی

---

[1] رگ وید از کیگی صفحہ ۱۸۔

[2] رگ وید از کیگی صفحہ ۲۶۔

پرانوں کے صناعی دیوتاؤں کی طرح معین۔ منظّم و منفک سیرتیں نہیں رکھتے جس طرح فطرت کی قوتیں۔ طوفان۔ بارش۔ رعد باہم متّحد و متلازم ہیں اسی طرح جو دیوتا ان قوتوں سے وابستہ ہیں اپنی سیرت میں یکساں ہیں۔ گو مختلف دیوتا ہیں لیکن ایک ہی قسم کے القاب سے متصف ہیں۔ اور صرف چند مخصوص صفات میں وہ باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ پرانوں کے صناعی دیوتا فطرت کی وجودی قوتوں کو کھود بیٹھتے ہیں اور اُن کے قصّے انسانوں کی طرح خوشی اور رنج سے معمور ہیں۔ یوں یہ دیوتا سیرت و کردار سے متصف ہو کر حقیقی اشخاص معلوم ہوتے ہیں اور اس حیثیت سے اُن کا تقابل ویدک دیوتاؤں سے ہو سکتا ہے کہ وہ غیر شخصی نوعیت کے ہیں اور اُن کی سیرت جو ظاہر ہوتی ہے وہ اکثر فطرت کی قوتوں کا اظہار ہے مثلاً کیگی کہتا ہے کہ آگ یا اگنی ایسا دیوتا ہے کہ وہ لکڑی میں پوشیدہ رہتا ہے گویا کہ کمرے میں چھپا رہتا ہے جب تک کہ اُس کو علی الصباح رگڑنے سے نہ بلایا جائے۔ رگڑتے ہی وہ یکایک درخشاں روشنی کے ساتھ آموجود ہوتا ہے۔ قربانی کرنے والا اُس کو لے کر لکڑی پر لگاتا ہے۔ جب پروہت پگھلا ہوا گھی اُس پر ڈالتے ہیں تو وہ چٹک چٹک کے ساتھ گھوڑے کی سی آواز دیتا ہے جس سے انسان محبت کرتے ہیں اور اُس کو اسی طرح بڑھتا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں جیسے کہ خود کی بہبودی اور سرسبزی کو بڑھتا ہوا پسند کرتے ہیں۔ اس پر وہ تعجب کرتے ہیں جبکہ وہ عاشق کی طرح رنگ برنگ کی صورتیں اختیار کرتا ہے جو ہر طرف سے مساوی طور پر خوبصورت ہے اور ہر سمت اُس کا رخ ہے۔ ۱۷

اس کی کرن ہر طرف دیکھتی ہے جو اُس کی روشنی کی درخشانی ہے
وہ خوبصورت چہرہ اپنی جھلک کے ساتھ حسن مطلق ہے۔
اُس کی تغیر پذیر چمک چشمے کے اوپر تیرنے والی چمک ہے
پس اگنی کی کرنیں روشن چیز پر پڑتی ہیں اور مفقود

نہیں ہوتیں[1]۔

ر - و - ۱ - ۳ - ۱۴۲ - ۳

وہ ہوا (وات) کے بارے میں بیان کریں گے - اس کی تعریف کر کے کہیں گے۔

وہ کس جگہ پیدا ہوا ہے اور کہاں سے آیا ہے۔

وہ دیوتاؤں کا جاں بخش سانس ہے اور دنیا کا اکلوتا بیٹا

یہ دیوتا ہر جگہ اپنی مرضی سے حرکت کرتا ہے۔

اُس کے چلنے کی آواز ہم سنتے ہیں لیکن اُس کی صورت سے کوئی واقف نہیں[2]۔

ر - و - وہم - ۱۶۸ - ۳ - ۴ -

فطرت کی قوتوں اور اُن کے ظہور نے ویدک شعرا کے تخیل اور محبت کو مستقل کر دیا - خواہ وہ فضا کی چو طرف زمین پر ظاہر ہوں یا آسمان میں ہوں - پس بجز چند دیوتاؤں کے جن کا ہم ذکر کریں گے اور چند ثنویاتی مقدس وجودوں کے دیوتاؤں کی تقسیم اس طرح ہو سکتی ہے - ارضی - آسمانی - ہوائی -

اصنام پرستی، بُت پرستی، خدا پرستی

ویدک دیوتاؤں کے تعدد کو دیکھ کر ایک سرسری طور پر دریافت کرنے والا ویدک قوم کے مذہب کو ارباب پرست خیال کر سکتا ہے - لیکن ایک ہوشیار مطالعہ کرنے والا یہ معلوم کرے گا کہ

---

[1] رگ وید مصنفہ کیگی صفحہ ۳۵ -

[2] ایضاً صفحہ ۳۸ -

نہ وہاں بت پرستی ہے نہ خدا پرستی بلکہ ایک سیدھی سادی ابتدائی اعتقاد کی منزل جس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ دونوں کا ماخذ ہے یہاں دیوتاؤں کو وہ موزوں درجہ نہیں دیا جاتا جو بت پرستی کا اعتقاد ہے بلکہ ان میں سے ہر ایک یا تو غیر اہم ہو کر ڈوب جاتا ہے یا جس طرح عبادت کا معروض ہو سب سے اعلیٰ ہو کر درخشاں ہوتا ہے ویدک شعرا فطرت کے بچے تھے۔ ہر فطری منظر اُن کی حیرت۔ تعجب اور احترام کو ہیجان میں لاتا تھا۔ شاعر متعجب ہوجاتا کہ لال گائے سفید اور رقیق دودھ کیسے دیتی ہے۔ سورج کا طلوع اور غروب ویدک رشی کے دل میں کپکپی ڈال دیتا ہے اور حیرت زدہ نظروں سے دیکھتا ہوا وہ چلا اٹھتا ہے

وہ تو نیچے نہیں گرتا نہ مضبوط بندھا ہوا ہے وہ کیسے طلوع
ہو جاتا ہے۔
وہ نیچے جاتا ہے پھر بھی نیچے نہیں گرتا۔
اُس کے طلوع ہونے کی راہ پر کون رہنما ہے اور کس نے
اُسے دیکھا ہے۔

رگ وید۔ ۴۔ ۱۳۔ ۵۔

رشیوں کو تعجب ہوتا ہے کہ کس طرح دریاؤں کا چمکتا ہوا پانی سمندر میں گرتا ہے لیکن پھر بھی سمندر نہیں بھرتا ہم سمجھتے ہیں کہ ویدک لوگوں کے قلوب بیدار تسامی اور تازہ تھے اس منزل پر کامل موقع نہ تھا کہ وہ دیوتاؤں کے ہجوم کے وجود کی معین و مستقل صورت میں تعریف و توضیح کر سکتے اور نہ یہ کہ وہ انھیں وحدت پرستی کے فرقے کی صورت میں عام کر دیتے۔ انھوں نے غیر شعوری طور پر ہر قوت و فطرت کا وجود سمجھا جس نے انھیں مرعوب کیا یا اپنی فیاضانہ یا جمالیاتی حیثیت سے انھیں مسرت۔ شادمانی واحسانمندی میں مست کر دیا۔ تو انھوں نے اُس کی پرستش کی۔ وہ ربانی وجود جو اُن کے قلوب کو گرماتا وہ اُس کی تعریف اور پرستش کرتے اور اُس وقت وہ سب سے اعلیٰ دیوتا تصور کیا جاتا۔ ویدک بھجنوں کی اس خاص خصوصیت کو میکس ملر بت پرستی کہتا ہے کہ الگ الگ دیوتا ہیں

باب۱ اور پہلی ایک باری باری سے سب سے اعلیٰ حیثیت میں موجود ہوتا ہے۔ اور چونکہ دیوتاؤں کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ اپنے اپنے خصوصی دائروں میں حکومت کرتے ہیں اور بھجن پڑھنے والے اپنے مخصوص معاملات وخواہشات میں اس دیوتا کو یاد کرتے ہیں جس سے وہ منسوب کرتے تھے کہ وہ اس معاملے میں سب سے زیادہ قوت رکھتا ہے۔ جس کے دائرے سے اُن کی خواہش متعلق ہوتی ہے بس وہی دیوتا دعا کرنے والے کے دل میں ہوتا ہے۔ اور اتنے وقت کے لیے ہر ایک چیز جو پاک شے کہی جا سکتی ہے۔ اس دیوتا کے وجود سے متعلق کردی جاتی تھی اور وہی سب سے اعلیٰ دیوتا جس کے سامنے دوسرے سب غائب ہو جاتے۔ پس ایسا کرنے سے کسی دیوتا کی نہ تو بے عزّتی ہے نہ کسی کی ناراضگی کا باعث ہے[1] اس نظریے کے خلاف میکڈونل نے صحیح طور پر اپنی کتاب ویدک[2] صنمایات' میں کہا ہے کہ ویدک دیوتاؤں کا اظہار اس طرح نہیں ہوا کہ ایک دیوتا دوسروں سے آزاد ہو۔ حتّٰی کہ سب سے طاقتور دیوتا بھی دوسروں پر انحصار کرتے ہیں مثلاً وُرون اور سورج اندر کے ماتحت ہیں ورون اور اشون وشنو کے اقتدار کے تحت ہیں۔ اور جب کسی دیوتا کا ذکر خاص حیثیت سے یا نمایاں طور پر کیا جاتا ہے جیسا کہ مدح سرائیوں میں ضروری ہے تو ایسے بیانات اپنی عارضی وحدتی قوت کھو دیتے ہیں[3] میکڈونل کے نزدیک یہ بت پرستی حقیقی نہیں بلکہ ظاہری ہے اور یہ دکھاوا بھی مذہب تشبیہ کے غیر ترقی یافتہ غیر محدود ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ کوئی ویدک دیوتا زیوس (Zeus) کی حیثیت نہیں رکھتا کہ وہ سب دیوتاؤں کے مندر کا مستقل سردار ہو۔ یہ بھجن پڑھنے والے کا میلان طبعی ہے کہ وہ کسی خاص دیوتا کی مبالغے سے مدح کرے اور دوسرے دیوتاؤں کو نظر انداز کردے

[1] رگ ویدک کیگی صفحہ ۲۷۔ [2] ایضاً صفحہ ۳۳۔ [3] ویدک صنمایات مصنفہ میک ڈونل صفحہ ۱۶ و ۱۷۔

باب ۲
۱۹

اس بڑھتے ہوئے اعتقاد سے کہ دیوتاؤں میں وحدت ہے اور ہر ایک دیوتا ربانی وجود کا نمونہ ہے۔ خواہ اس کو ہم ایک دیوتا کی پرستش کہیں یا کسی خاص دیوتا کی قوتوں کا عارضی مبالغہ کہیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اس منزل کو نہ ہم صحیح طور پر وحدت پرستی کہہ سکتے ہیں نہ بت پرستی بلکہ وہ جو دو قوتوں کی جانب میلان رکھتا ہو گو کافی ترقی نہیں پایا جو دونوں میں امتیاز ہو سکے یہ جو انتہائی مبالغے کا میلان ہے کہ ایک دیوتا سے مخصوص کیا جائے تو یہ وحدت پرستی کا ابتدائی پیش خیمہ ہے حالانکہ مختلف دیوتاؤں کا تطابق کہ وہ ایک دوسرے سے آزاد ہیں اور پھر بھی پہلو بہ پہلو موجود ہیں یہ رجحان بت پرستی کی جانب ہے۔

وحدت پرستی کے میلان کا نشو و نما (صفحہ ۱۹)

پرجاپتی۔ وشواکرما

ایک اعلیٰ و اعظم دیوتا کی تعریف کرنے کا میلان تمام وجود کے ربِّ مطلق کے تصور کے تدریجی طور پر پیدا کرنے کا باعث ہوا۔ یہ کسی شعوری عمل عمومیت سے نہیں ہوا بلکہ یہ ارتقائے نفس کی وجہ بی منزل ہے کہ وہ تصور کرنے لگتا ہے کہ دیوتا اعلیٰ اخلاقی و مادی قوت کا خزانہ ہے گرچہ اُس کے براہ راست ظہور کا ادراک نہیں ہو سکتا پس یہ لقب پرجاپتی یا ربِّ موجودات جو ابتدا میں دوسرے دیوتاؤں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ ایک علیحدہ دیوتا کے لیے تسلیم کیا گیا جو سب سے اعلیٰ و اعظم ہے چنانچہ رگ ویدیں کہا گیا ہے[۱]

---

[۱] رگ ویدیکی صفحہ ۸۸ و ۸۹۔

باب ۲

ابتدا میں ہرنیا گربھ نمودار ہوا۔
سارے موجودات کے رب کی حیثیت سے پیدا ہوا۔
اُس نے زمین کو مضبوطی سے قایم کیا اور آسمان بنایا۔
کس خدا کی نذر و نیاز چڑھائیں اور حمد کریں۔
کون سانس دیتا ہے کون قوت بخشتا ہے کس کا حکم
ساری مخلوقات مانے۔ جیسے کہ منور دیوتا بھی کس کا
سایہ موت ہے۔ کس کا سایہ لازوال زندگی ہے۔
کس خدا کی عبادت کریں اور کس کی حمد کریں جو خود اپنی قوت
سے بادشاہ بنا۔
ان سب کا جو سانس لیتے ہیں۔ اُن سب کا جو سوتے ہیں یا جاگتے ہیں۔
ان سب کا خواہ انسان یا حیوان رب لازوال ہے۔
قربانیوں کے ساتھ کس خدا کی عبادت کریں۔
کس کی قوت و شان کا یہ برفستانی پہاڑ سمندر اور بڑے دریا
اظہار کرتے ہیں۔
کس کے بازوؤں سے یہ وسیع ممالک پھیلے ہیں۔
کس خدا کی تعریف ہم قربانیوں سے کریں۔
کس نے آسمانوں کو منور کیا اور زمین کو ٹھیرایا۔
کس نے فضا کو معین کیا جو فلک الافلاک ہے۔
کس نے ہوا کے وسیع حلقوں کو ناپا۔
کس خدا کی تعریف ہم قربانیوں کے ساتھ کریں۔ (ر۔ و۔ دہم ۱۲۱)

۲۰ اسی قسم کے اوصاف دیوتا وِشوا کرما (خالق مطلق[1]) سے منسوب کیے گئے ہیں۔ وہ تمام موجودات کا بانی اور خالق متصور ہوتا ہے گرچہ خود غیر تخلیق شدہ ہے۔ اُس نے ابتدا میں پانی کو پیدا کیا۔ اس کے بارے میں

[1] دیکھو رنگ ویدکیگی صفحہ ۸۹۔ اور میور کا سنسکرت متن جلد چہارم صفحہ ۵ تا ۱۱۔

رشی کہتے ہیں۔
ہمارا باپ۔ خالق بنانے والا کون ہے۔
جو ہر جگہ اور ہر مخلوق کو جانتا ہے۔
وہی دیوتاؤں کے نام رکھنے کا باعث ہے۔
اور ساری دوسری مخلوقات اُس سے دریافت کرنے کے لیے
اس کی طرف رجوع ہوتی ہیں[1]۔

برہمہ

تصوّر برہمہ جو فلسفۂ ویدانت کے ایام متاخرہ کا سب سے اعلیٰ اور پُر عظمت رہا ہے بمشکل رگ وید کی قربانی والے نفس کے تلازمات سے ظاہر ہوتا ہے۔ سایَن ویدوں کا مشہور شارح اس لفظ کے معنیٰ بیان کرتا ہے۔ جس کو ہیگ نے ایک جگہ جمع کیا ہے (۱) کھانا کھانے کا بھینٹ یا چڑھاوا (۲) سام گانے والے کا گیت (۳) منتری اصول یا عبارت (۴) باقاعدہ تکمیل شدہ رسوم (۵) بھجن اور قربانی کا تحفہ۔ (۶) ہوم کرنے والے پروہت کا پاٹھ (۷) اعظم۔ روتھ (Roth) کے نزدیک اس کے معنیٰ پرستش کے ہیں جو روح کی آسودگی اور تمنا ہے اور جو دیوتاؤں تک پہنچتی ہے لیکن شت پتھ برہمن میں برہمن کے تصوّر نے بے حد اہمیت حاصل کی ہے کہ وہ بطور اعلیٰ اصول کے ہے جو دیوتاؤں کے پس پردہ قوّت متحرکہ ہے۔ چنانچہ شت پتھ میں لکھا ہے۔ بہ تحقیق ابتدا میں یہ عالم برہمہ (ساکت) تھا اُس نے دیوتاؤں کو پیدا کیا دیوتاؤں کو پیدا کر کے اُن کو عالموں پر نازل کیا۔ اگنی کو خاکی دُنیا۔ وایو کو ہوا۔ سورج کو آسمان۔

[1] کیگی کا ترجمہ رگ وید۔ دہم ۸۲-۳۔

باب ۱۔۱ اور پھر برہمہ خود اس فضا کے ماورا چلا گیا اور جا کر سوچا کہ میں ان عالموں میں کیونکر اُتروں۔ پس وہ نام اور صورت ان دو چیزوں کے ذریعے اُترا جو چیز بھی نام رکھتی ہے وہ نام ہے اور جس چیز کا کچھ نام نہیں ہے اور اُس کو انسان صورت سے پہچانتا ہے تو وہ ایک طرح کی صورت ہے۔ اس کو صورت کہتے ہیں۔ اور جہاں تک نام اور صورت ہیں درحقیقت یہ عالم وہاں تک پھیلا ہوا ہے۔ پس یہ برہمو کی دو بڑی قوتیں ہیں اور بتحقیق جو برہمو کی ان دو قوتوں سے واقف ہو جاتا ہے وہ خود بڑی قوت ہو جاتا ہے[1]

ایک دوسرے موقع پر برہمہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ عالم ۲۱ میں آخری شے ہے اور وہ پرجاپتی۔ پُرش اور پران (جاں بخش ہوا) کے ساتھ عینیت رکھتا ہے[2]۔ اور ایک موقع پر برہمہ سویم بھو (خود پیدا) کہا گیا ہے جو ریاضتیں کرتا ہے جس نے اپنی ذات کو مخلوقات میں پیش کیا ہے اور مخلوقات کو اپنی ذات میں۔ یوں ساری مخلوقات پر فوقیت فرماں روائی اور سرداری رکھتا ہے[3]۔ اعلیٰ انسان (پُرش) کا تصور رگ وید میں فرض کیا گیا ہے کہ وہ صرف اپنے چوتھائی حصے سے عالم پر چھایا ہوا ہے۔ اُس کے باقی تین حصے ماورائے عالم میں رہتے ہیں وہ بیک وقت حال۔ ماضی و مستقبل ہے۔

(یگیہ) قربانی۔ قانون کرم کی باقیات

یہ فرض کرنا تو بہر حال غلط ہو گا کہ وحدت پرستی کے میلانات بتدریج

---

[1] دیکھو ترجمہ شت پتھ برہمن از ایگیلنگ۔ ایس۔ بی۔ آئی۔ جلد ۴۴ صفحہ ۲۷ و ۲۸۔

[2] ایس۔ بی۔ آئی۔ جلد ۴۳ صفحہ ۵۹ و ۴۰۰ و ۴۰۰۔ اور جلد ۴۴ صفحہ ۴۰۹۔

[3] دیکھو جلد ۴۴ صفحہ ۴۱۸۔

باب ۲

بت پرستی کی قربانیوں کی جگہ لے رہے تھے برخلاف اس کے رسمیت کی پیچیدگیاں بتدریج مکمّل تفصیلات میں نشو و نما پاتی رہیں۔ اس نشو و نما کا براہ راست نتیجہ یہ ہوا کہ دیوتاؤں کو نسبتہً کم حیثیت حاصل ہو گئی اور یگیہ کی سحری خصوصیات کی عظمت و شان کو بلند کرنے سے ایک ادارہ وجود میں آیا جو خود حسب مرضی نتایج حاصل کر سکے۔ یگیہ کے موقع پر بھینٹ وغیرہ پرستش کی خاطر نہیں کی جاتی تھیں جیسا کہ عیسائی یا وشنو اثر کے تحت ہوتا ہے۔ ہیگ کا خیال ہے کہ "عام یگیہ ایک قسم کی مشین ہے جس کا ہر ایک حصہ دوسرے کے ساتھ مطابق ہونا چاہیئے" خفیف سی غلطی مثلاً آگ پر پگھلے ہوئے گھی کے ڈالنے میں یا برتنوں کے باقاعدہ رکھنے میں جو یگیہ کے وقت کام آتے ہیں یا محض ایک گھاس کے تنکے یہاں سے وہاں رکھنے سے جو احکام کے خلاف ہو یا کوئی خرابی جو ہر باریک سے باریک رسمی تفصیل کے ادا کرنے میں سرزد ہو جائے تو ساری یگیہ کی رسم بیکار ہو جاتی تھی خواہ وہ کتنے ہی خلوص سے انجام دی گئی ہو۔ حتیٰ کہ کسی ایک لفظ کا تلفظ غلط کر دیا تو بے حد خوفناک نتایج پیدا ہوتے۔ مثلاً جب توشٹر نے دیو کو پیدا کرنے کے لیے یگیہ کیا کہ وہ پیدا ہو کر اُس کے دشمن اندر کو مار ڈالے تو لفظ کے غلط تلفظ سے مقصد ہی اُلٹ گیا اور دیو جو پیدا ہوا اُس کو خود اندر نے مار ڈالا۔ اگر ہر یگیہ باریک سے باریک تفصیل کے ساتھ باقاعدہ ادا کیا جائے تو کوئی طاقت نہیں ہے جو حصول مقصد کو روک سکے یا تعویق میں ڈالے۔ پس مقاصد دیوتاؤں کی عنایت سے تکمیل نہیں پاتے بلکہ وہ تو یگیہ کا قدرتی نتیجہ ہے۔ ان رسوم کا ادا کرنا ہمیشہ رموزی و ساحرانہ نتایج پیدا کرتا ہے جس کے اثر سے یگیہ کرنے والے کی مانگی ہوئی مراد مناسب وقت پر تکمیل کو پہنچتی ہے جیسا کہ عالم مادی میں فطری قانون عمل کرتا ہے اور تکمیل کو پہنچتا ہے یگیہ کے متعلق یہ خیال ہے کہ ویدوں کی طرح وہ بھی ازل سے ہے اور تخلیق عالم خود اس یگیہ کی وجہ سے ہے

۲۲

باب ۲

جس کو خدا نے کیا ہے ہیگ کا خیال ہے کہ یگیہ غیر مرئی شے کی طرح ہر زمانے میں موجود رہی ہے جس طرح برقی قوت برقی مشین میں پوشیدہ طور پر موجود رہتی ہے اور عمل کرنے کے لیے صرف کسی مناسب آلے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ عالم وجود میں آئے۔ دیوتا کو قربانی اس لیے نہیں پیش کی جاتی کہ اُن کو منایا جائے یا دُنیا میں خیریت اور آخرت میں برکت طلب کی جائے۔ یہ انعامات تو پیچیدہ اور مربوط رسوم کو صحیح طریقے پر کرنے سے خود براہ راست یگیہ سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ہر قربانی کے وقت کسی نہ کسی دیوتا کو پکارا جاتا ہے اور چڑھاوے پیش کیے جاتے ہیں۔ لیکن دیوتا تو خود یگیہ کے وسیلے ہیں جن سے ان رموزی رسوم کی تکمیل ہوتی ہے جن پر قربانی مشتمل ہے۔ پس یگیہ ایسی بالقوہ رموزی کیفیت رکھتی ہے کہ خود دیوتاؤں سے بھی اعلیٰ ہے حتیٰ کہ بعض دفعہ یہ کہا گیا ہے کہ خود دیوتاؤں کو دیوتا کا درجہ یگیہ سے حاصل ہوا ہے۔ یگیہ کے متعلق خیال ہے کہ تقریباً داہی ایک فرض تھا اور اسی کو کرم یا کریا (فعل) بھی کہتے تھے اور ناقابل تغیر قانون یہ ہے کہ یہ رموزی رسوم خواہ بھلائی کے ہوں یا برائی کے۔ اخلاقی ہوں یا غیر اخلاقی غیر اخلاقی اس لیے کہ بہت سے یگیہ ہیں جو اس لیے انجام دیے جاتے ہیں کہ ایک شخص کے دشمنوں کو مضرت پہنچے یا دوسرے کے خرچ سے دُنیاوی فلاح یا فوقیت حاصل ہو۔ ان سب کے اثرات مرتب ہوتے ہیں اس امر پر غور کیا جائے تو مناسب ہے کہ کائناتی نظم یا قانون کا اوّلین وقوف جو فطرت میں پھیلا ہوا ہے اور جو اعلیٰ دیوتاؤں کے تصرّف میں ہے وہ لفظ رِتا (لغوی معنی۔ طور اشیا) کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے میکڈونل کے نزدیک یہ لفظ نظم کے معنوں میں آتا ہے۔ اخلاقی دنیا میں اس کے معنی صداقت وحق کے ہیں اور مذہبی دُنیا میں یگیہ یا رسم کے اور اثرات کے پیدا کرنے کا یہ اٹل قانون ہے۔ اس سلسلے میں یہ خیال رکھنا دلچسپ ہے کہ ہم کو یہاں قانون کرم کے اوّلین جراثیم ملتے ہیں جس کا تسلط آج تک ہند وفکر پر نمایاں طور پر ہے۔

باب ۲ — پس ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو ویدک بھجن ہیں جو سیدھے سادے اعتقاد و پرستش پر مبنی ہیں۔ ان کی تکمیل یگیہ کی رسوم کے پیچیدہ نظام کی نشو و نما سے ہوتی ہے۔ اور دوسری طرف وحدت پرستی یا فلسفیانہ علم کی طرف وہ اپنی ایسی راہ نکالتے ہیں جو عالم کی آخری حقیقت ہے۔

پیدائش عالم

صنمیاتی ــــ فلسفیانہ (صفحہ ۲۳)

۲۳ رگ وید میں بیان کی ہوئی پیدائش عالم کو ہم صنمیاتی اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دیکھ سکتے ہیں۔ صنمیاتی نظر کے متعلق عام طور پر دو خیال ہیں جیسا کہ پروفیسر میکڈونل کہتے ہیں[1]۔ ایک تو یہ کہ عالم میکانکی پیدا وار کا نتیجہ ہے جیسے نجار کی ہنرمندی کا کام۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ وہ فطری پیدائش کا نتیجہ[2] ہے۔ رگ ویدی شاعر کہتا ہے "وہ کونسی لکڑی ہے اور وہ کونسا درخت ہوگا جس سے اُنھوں نے زمین اور آسمان بنائے ہوں؟" اس کا جواب تیتریا برہمن میں دیا ہے کہ برہمہ لکڑی ہے اور برہمہ ہی درخت ہے جس سے زمین و آسمان بنائے[3] گئے۔ زمین و آسمان کے متعلق

[1] میکڈونل ویدی صنمیات صفحہ (۱۱)۔
[2] رگ وید صفحہ ۱۰، ۸۱، ۴۔
[3] تیت براہمن صفحہ ۲، ۸، ۹، ۶۔

باب۲

بیان کیا گیا ہے کہ وہ ستون[۱] پر کھڑے ہیں اور ان کے بارے میں بعض وقت کہا گیا ہے کہ وہ عالمی والدین سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور آدیتی اور دکشن کی ولدیت منسوب کی جاتی ہے۔

فلسفیانہ نقطۂ نظر سے نیم وحدت الوجودی انسانی بھجن[۲] ہماری توجہ کو منعطف کرتے ہیں۔ اعلیٰ انسان کہ جس کا ہم نے ذکر کیا ہے کہ وہ کل کائنات ہے۔ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا اُسی کا ہے وہ ابدیت کا رب ہے۔ وہ جاندار اور بیجان چیزوں میں موجود ہے۔ تمام موجودات اسی سے نکلی ہیں اُس کی ناف سے ہوا نکلی ہے۔ اُس کے سر سے آسمان نکلا ہے اور اُس کے پیروں سے زمین نکلی ہے۔ اُس کے کان سے چاروں سمتیں نکلی ہیں اور دوسرے بھجن میں سورج کو تمام متحرک وساکن[۳] کی آتما (روح) کہا گیا ہے۔ ایسے بیانات ہیں کہ ذات ایک ہے گو اُس کو رشیوں نے بہت سے ناموں سے یاد کیا ہے[۴] بعض وقت ذات اعلیٰ کو رب عالم کہا گیا ہے جو ہرینہ گربھ[۵] (یا سنہری انڈا) ہے اور بعض فقروں میں کہا گیا ہے کہ برہمنس پتی نے مثل لوہار کے پیدائشوں کو پھونکا ہے۔ دیوتاؤں کے سب سے قدیم زمانے میں وجود عدم سے نکلا۔ اس کے بعد اُتّان پد سے طبقے نکلے۔ سب سے نمایاں اور اعلیٰ بھجن[۶] وہ ہیں جس میں فلسفیانہ تخیل کے اثرات ہیں جہاں عالم کے آغاز کی حیرت خیز رمز بیان ہوئی ہے وہ رگ وید کی دسویں کتاب کا

۴۴

[۱] میکڈونل ویدی صنمیات دفعہ ۱۱۔ اور رگ وید صفحہ ۲، ۱۵۱۔ اور صفحہ ۴، ۵۶۔

[۲] رگ وید صفحہ ۹۰، ۱۰۔

[۳] رگ وید صفحہ ۱، ۱۱۵۔

[۴] رگ وید صفحہ ۱، ۱۶۴، ۴۶۔

[۵] رگ وید صفحہ ۱۰، ۱۲۱۔

[۶] میور کا ترجمہ رگ وید صفحہ ۱۲۹، ۱۰۔ اور میور کی سنسکرت کتابیں جلد ۵ صفحہ ۲۸۔

۱۲۶ واں بھجن ہے۔

۱۔ اُس وقت نہ وجود تھا نہ عدم۔
نہ فضا تھی نہ آسمان تھا۔
کونسی چیز سب کو ڈھانکے ہوئے تھی اور کہاں تھی اور کس چیز سے
حفاظت کی جاتی تھی۔
کیا بے تھاہ پانیوں کے غار تھے۔

۲۔ اُس وقت نہ موت تھی نہ حیات۔
رات دن کا کوئی امتیاز ابھی تک نہیں ہوا تھا۔
اکیلا خود ہی خاموشی سے سانس لیتا اور خود مکتفی تھا۔
اُس کے سوائے نہ کوئی دوسرا تھا اور نہ کوئی چیز اُس کے
ادھر تھی۔

۳۔ تاریکی پہلے تاریکی میں پوشیدہ تھی۔
عالم غیر ممیز پانی تھا۔
جو کہ خلا تھا اور خلا خود پوشیدہ تھا۔
صرف خلا نے قوّت محبت سے نشوونما پایا۔

۴۔ تب پہلی بار خواہش پیدا ہوئی۔
جس کے اندر نفس کا اوّلین آغاز تھا۔
رشیوں نے اپنے قلوب کو ڈھونڈا لیکن پتا نہ چلا کہ
ذات کس رشتے سے مربوط ہے۔

۶۔ پھر کون ہے جو اس سے واقف ہے۔ وہ کون ہیں
یہاں جو ہمیں یقین سے بتا سکتے ہیں کہ کس چیز سے کیونکر
یہ عالم پیدا ہوا۔
اور کیا اس کے بعد ہی دیوتا وجود میں نہیں آئے ہیں؟
پھر کون بتا سکتا ہے کہ وہ کس چیز سے نکلا ہے۔

۷۔ وہ ماخذ جس سے عالم نکلا ہے۔

باب۲

آیا یہ بنایا گیا ہے یا بلا تخلیق ہے۔
وہی قادر مطلق جانتا ہے جو فلک الافلاک پر
بیٹھا ہوا حکومت کرتا ہے۔ یا وہ بھی نہیں
جانتا ہے؟[1]

اُس کی سب سے قدیم شرح شت پتھ برہمن (دس۔ ۵۔ ۳۔ ۱) میں ایک ایسی عبارت میں ہوئی ہے جس میں ذکر ہے کہ ابتدا میں اس عالم کا نہ وجود تھا نہ عدم۔ ابتدا میں یہ عالم ایسا ہی تھا جیسا کہ موجود ہے لیکن عدم میں ہوا اُس وقت صرف وہ نفس تھا۔ رشی نے کہا ہے (رگ وید دس۔ ۱۲۹۔ ۱) اُس وقت جب نفس تھا نہ وجود تھا نہ عدم۔ اُس نفس نے جو پیدا کیا گیا۔ خواہش کی کہ ظہور میں آئے زیادہ متعین و مستقل ہو کر ظاہر ہو تو اُس کو ذات (جسم) کی ضرورت ہوئی اُس نے ریاضت کی اُس نے استقلال[2] حاصل کیا۔ اتھروید میں ہے کہ کائنات کی تمام صورتیں سکمبھ[3] دیوتا میں سمائی ہوئی ہیں۔

پس ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ویدوں کے زمانے میں کم سے کم ان لوگوں میں فلسفیانہ طلب پیدا ہو گئی تھی جو یہ سوال کر سکتے تھے کہ آیا یہ عالم تخلیق شدہ ہے یا نہیں۔ اور جو عالم کے ماخذ کو وجود و عدم کے اوّلین غیر ممیز رمز میں ملفوف سمجھ کر اُس پر غور کرتے تھے۔ اور خیال کر سکتے تھے کہ ذات اول جس نے تخلیق کی خواہش کو جو نفس کے آغاز کا اوّلین ظہور تھا۔ اپنی ذاتی عنایت سے پیدا کیا۔ جس سے رموزی تدریجی اعمال کے تسلسل کے ذریعے عالم برآمد ہوا۔ برہمنوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی پیدائش کا نظریہ بالعموم

۴۵

---

[1] کیگی کی رگ وید صفحہ ۹۰۔ رگ وید صفحہ ۱۰، ۱۲۹۔
[2] دیکھو اگلنگ کا ترجمہ ایس بی ای۔ جلد ۴۳ صفحہ ۳۷۵۔ اور ۳۷۶۔
[3] اتھروید صفحہ ۱۰، ۷، ۱۷۔

باب ۲

خالق کا توسط چاہتا ہے جو ہمیشہ نقطۂ آغاز نہیں ہوتا اور ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ نظریۂ ارتقا نظریۂ تخلیق سے مربوط ہے۔ پس پرجاپتی کے بارے میں بعض جگہ کہا گیا ہے اور دوسرے موقعوں پر خالق کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ سب سے پہلے پانی میں کائناتی طلائی انڈے کے طور پر تیر رہا ہے۔

علم پیدائش روح - اصول آتما

ویدوں میں یہ عقیدہ بیان کیا گیا ہے کہ غشی کی حالتوں میں روح جسم سے الگ ہو سکتی ہے اور وہ بعد موت باقی رہ سکتی ہے گرچہ ہمیں اصول تناسخ کا کوئی واضح نشان ترقی یافتہ صورت میں نہیں ملتا۔ شت پتھ برہمن میں کہا گیا ہے کہ وہ لوگ جو صحیح علم کے بغیر رسوم ادا کریں گے وہ مرنے کے بعد پیدا ہوں گے اور پھر موں گے (رگ وید دس - ۵۸) اس بھجن میں ہے کہ روح (سانس) انسان بظاہر غیر شعوری ہے بلائی جا سکتی ہے۔ اور درختوں - پودوں - آسمان و سورج وغیرہ سے واپس آ سکتی ہے۔ بہت سے بھجنوں سے دوسرے عالم کا پتا لگتا ہے اور یہ عقیدہ بھی ہے کہ وہاں یگیہ کرنے کے معاوضے میں سب سے اعلیٰ مادی مسرتیں حاصل ہوتی ہیں۔ اور برائی کرنے والے تاریک دوزخ میں ڈالے جاتے ہیں اور سزا پاتے ہیں شت پتھ برہمن میں ہے کہ مردے دو آگ سے گزرتے ہیں بدکار جل جاتے ہیں لیکن نیک گزر جاتے ہیں[۱] یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہر شخص موت کے بعد پیدا ہوتا ہے تو ازن کیا جاتا ہے

---

[۱] دیکھو ایس - بی صفحہ ۱، ۹، ۳ - اور میکڈونل کی ویدک میتھالوجی صفحہ ۱۶۶، ۱۶۷۔

باب　اور اپنے اچھے برے اعمال کی بنا پر سزا و جزا پاتے ہیں۔ انسان کی روح کے انجام کے بارے میں جس کا دار و مدار قربانی یا اچھے یا بُرے کام سے ہے جو مسئلۂ تناسخ کے مبادی ہیں۔ ایسے منتشر تصورات کا معلوم کرنا آسان ہے۔ یہ تصوّر کہ انسان اپنے اعمال کی بنا پر سزا و جزا پاتا ہے خواہ دوسری دُنیا میں یا اسی دُنیا میں پیدا کر دیا جاتا ہے۔ جیسے اُس کے اچھے بُرے اعمال رہے ہوں۔ یہ اخلاقی تصوّر کا آغاز ہے گو برہمنوں کے زمانے میں اچھے اعمال سے مراد اکثر یگیہ کے فرائض کی نوعیت تھی بہ نسبت اس کے کہ عام اچھے کاموں کو ترجیح دی جائے۔ رت کے تصور کی طرح ایک قطعی قانون یا دستور
۲۶　کے ساتھ بتدریج ترقی کرنے والے انسان کے اچھے برے کاموں کی مسرتوں اور آلام کے ضروری ربط کے امکانات تھے تصورات اور قربانی کے کاموں کے اثرات مرتب کرنے والا غیر تغیر پذیر قانون یہ دونوں اصول تناسخ اور قانون کرم کو وجود میں لانے کا سبب ہوئے۔

وہ الفاظ جن کا مفہوم رِگ وید میں روح ہے۔ من۔ آتما۔ اسو ہیں۔ لفظ آتما متاخر ہند و فکر میں بہت مشہور ہوا۔ اس سے حیاتی سانس مراد ہے۔ من کے متعلق خیال ہے کہ وہ جذبے اور فکر کا مرکز ہے۔ جیسا کہ میکڈونل کا خیال ہے کہ من کا مقام دل ہے[1]۔ یہ سمجھنا دشوار ہے کہ آتما جو حیاتی سانس ہے یا کوئی جدا ہونے والا حصّہ انسان ہے جو مردے میں سے نکل جاتا ہے وہ کس طرح جوہر آخر ہوتا ہے یا عالم و انسان کی حقیقت سمجھا جاتا ہے۔ رگ وید میں بہر حال ایک فقرہ ہے کہ شاعر حد درجہ غور و خوض کرنے کے بعد حیوانی سانس (اسو) سے خون میں منتقل ہو جاتا ہے اور پھر وہاں سے آتما میں جو عالم کی سب سے اندرونی ذات ہے

---

[1] میکڈونل کی ویدک میتھالوجی صفحہ ۱۶۶۔ اور رگ وید صفحہ ۸، ۹۸۔

باب۲

داخل ہو جاتا ہے۔ کس نے دیکھا ہے کس طرح بچّہ ہڈی دار (مشکّل عالم) بے ہڈی (بے صورت) سے پیدا ہوتا ہے۔ کائنات کی ذات (آتما) خون۔ حیوانی سانس کہاں تھا۔ کون اُس سے دریافت کرنے گیا جو کہ جانتا تھا۔[۱]

تیتریہ برہمن میں بہر حال کہا گیا ہے کہ جب پرجاپتی نے اپنی ذات (عالم) کو پیدا کیا تو خود اپنی ذات سے اُس میں داخل ہوا اور اس سے پہلے اُس کو ہمہ جا کہا گیا ہے۔ اور جو اُس سے آگاہ ہو گا وہ بُرے کاموں میں آلودہ نہ ہو گا پس اپنشد کے قبل ویدک ادب میں آتما کے معنی اول تو حیاتی سانس کے جو انسان میں موجود ہے پھر ذاتِ عالم اور پھر وہ ذات جو انسان میں ہے۔ اس آخری منزل سے اس طرف رجحان بڑھنے کی علامات پائی جاتی ہیں کہ انسان اپنی ذات پر توجہ کرے کہ وہ عالم کا ہمہ جا اعلیٰ اصول ہے جس کے علم سے انسان پاک اور معصوم ہو جاتا ہے۔

(صفحہ ۲۶)

اختتام

رگ وید کی ترقّی فکر کے تدریجی نشو و نما کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم نہ صرف اتّصال حصص یا ترکیب حصص ہے بلکہ تلاش تشریح ہے کہ وہ ایک ذات اعظم سے وجود پذیر ہوا ہے جو عالم سے ربط رکھتا ہے اور پھر اُس پر غالب ہے اور بعض وقت علیٰحدہ ہے۔ اصل ناسِنکتا جو فلسفیانہ فکر کی ماں ہے اس وقت بھی جرأت رکھتی تھی کہ تخلیق کے سب سے ابتدائی سوالات پر شبہات کا اظہار کرے۔ کون جانتا ہے کہ دُنیا کبھی پیدا کی گئی ہے یا نہیں۔ ۲۷

دوسرے، قربانی کی ترقّی نے ایک غیر متبدّل قانون مدوّن کیا جس کی وجہ سے قربانی کے اعمال اپنے مطلوبہ اثرات کے ساتھ ظاہر ہونے لگے

[۱] رگ وید ا۔۶۴۔ اور ڈیوسن کا مضمون آتما، انسائکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات۔

باب ۲

اس سے دیوتاؤں کی اہمیت گھٹ گئی کہ وہ ہماری قسمت اور عالم کے مالک و مختار ہیں۔ وحدت پرستی کے رجحان نے بت پرستی کو کم کیا اور وحدت پرستی کے میلانات پیدا ہوئے۔

تیسرے روح کے بارے میں خیال کیا جانے لگا کہ وہ جسم انسان سے الگ ہو جاتی ہے اور دوسرے عالم میں نیک و بد اعمال کے مطابق تکلیف و مسرت پاتی ہے۔ یہ اصول تناسخ کا مابعدی اصول قرار پایا جس کی ابتدائی تخم ریزی کی گئی۔ ایک موقع پر ذات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ جوہر عالم ہے اور اس تصور کو براہمن اور آرنیک میں جوہر اعلیٰ انسان و عالم کہا گیا ہے اور اس طرح ہم اپنشدوں کے اصول آتما تک جا پہنچتے ہیں۔

باب ۳ ب

تیسرا باب (صفحہ ۲۸ تا ۶۱)

ابتدائی اپنشد[1]

۷۰۰ ق م تا ۶۰۰ ق م

ویدک ادب میں اپنشدوں کی حیثیت

۲۸ اگرچہ عام طور پر یہ قیاس ہے کہ اپنشد آرنیکوں کے ضمیمے ہیں اور خود آرنیک برہمنوں سے متعلق ہیں۔ یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ہمیشہ ان کا مرتبہ علیحدہ کتابوں کی حیثیت سے مانا گیا ہو۔ پس معلوم ہوتا ہے کہ برہمنوں میں جن مضامین کی موجودگی کی امید ہو سکتی تھی وہ خود آرنیک میں ہیں۔ اور جو بیان آرنیکوں میں آنا چاہیے تھا وہ تعلیم اپنشد کے بڑے ذخیرے میں موجود ہے۔

---

[1] تقریباً ایک سو بارہ اپنشد ہیں جو نرنے ساگر پریس بمبئی سے ۱۹۱۷ء میں طبع ہوئی ہیں اور جو حسب ذیل ہیں:-
۱- ایش - ۲- کین - ۳- کٹھ - ۴- پرشن - ۵- منڈک - ۶- مانڈوکیہ - ۷- تیترئیہ - ۸- ایتریہ -

باب۳

یہ ثابت ہے کہ تینوں ادب رفتہ رفتہ ایک ہی عمل ارتقا کے تحت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - ۹ - چھاندوگیہ - ۱۰ - برہد آرنیک - ۱۱ - شویتاشوتیر - ۱۲ - کاوشتکی - ۱۳ - میتری - ۱۴ - کیولیہ - ۱۵ - جابال - ۱۶ - برہمہ وِندو - ۱۷ - ہنس - ۱۸ - آرُنی کا - ۱۹ - گربھا - ۲۰ - نارائن - ۲۱ - نارائن - ۲۲ - پرم ہنس - ۲۳ - برہمہ - ۲۴ - امرت ناد - ۲۵ - اتھروشرس - ۲۶ - اتھروشکھا - ۲۷ - میتریانی - ۲۸ - برہاجابال - ۲۹ - نرسمہا پُوروتاپنی - ۳۰ - نرسمہ اُترتاپنی ۳۱ کالاگنی رُدر - ۳۲ - سبال - ۳۳ - کشُریکا - ۳۴ - ینتریکا - ۳۵ - سروسارا - ۳۶ - نرالمب - ۳۷ - شک رہسیہ ۳۸ - وجرسوچکا - ۳۹ - تیج بندو - ۴۰ - نادبندو - ۴۱ - دھیان بندو - ۴۲ - برہمہ ودیا - ۴۳ - یوگ تتو - ۴۴ - آتم بودھ - ۴۵ - نارد پری وراجک - ۴۶ - تری سکھی برہمن - ۴۷ - سیتا - ۴۸ - یوگ چوڈامنی - ۴۹ - نروان - ۵۰ - منڈل برہمن - ۵۱ - دکشن مورتی - ۵۲ - شربھ - ۵۳ - سکند ۵۴ - تری پاد وبھوتی مہانارائن - ۵۵ - ادوے تارکا - ۵۶ - رام رہسیہ ۵۷ - رام پوروتاپنی ۵۸ - رام اُترتاپنی - ۵۹ - واسودیو - ۶۰ - مُدگل - ۶۱ - شانڈلیہ - ۶۲ - پاینگل - ۶۳ - بھکشک - ۶۴ - مہا - ۶۵ - شریرکا - ۶۶ - یوگ شکھا - ۶۷ - تُریاتیت - ۶۸ - سنیاس - ۶۹ پرم ہنس پری وراجک - ۷۰ - اکش مالا - ۷۱ - رویکت - ۷۲ - ایک آکشرا - ۷۳ - ان پورنا - ۷۴ - سوریا - ۷۵ - اکشی - ۷۶ - ادھیاتم - ۷۷ - کُنڈیکا - ۷۸ - ساوِتری - ۷۹ - آتم - ۸۰ - پشوپت برہمہ - ۸۱ - پربرہما - ۸۲ - اَودھوت - ۸۳ - تری پوراتاپنی ۸۴ - دیوی - ۸۵ - تری پورا - ۸۶ - کٹھ رُدر - ۸۷ - بھاونا - ۸۸ - رُدر ہردے - ۸۹ - یوگ کنڈلی - ۹۰ - بھسم جابال - ۹۱ - رُدراکش جابال - ۹۲ - گنپتی - ۹۳ - جابال درشن - ۹۴ - تاراسار - ۹۵ - مہا واکیہ - ۹۶ - پنچ برہمہ - ۹۷ - پران اگنی ہوتر - ۹۸ - گوپال پوروتاپنی - ۹۹ - گوپال اُترتاپنی ۱۰۰ - کرشن - ۱۰۱ - یاگیہ ولکیہ - ۱۰۲ - واراہ - ۱۰۳ - اشٹھ یاینی یا - ۱۰۴ - ہیگریوا - ۱۰۵ - دتہ تاتریہ - ۱۰۶ - گرُوڑ - ۱۰۷ - کلی سنترنا - ۱۰۸ - جابالی - ۱۰۹ سوبھاگیہ لکشمی - ۱۱۰ - سرسوتی رہسیہ - ۱۱۱ - بھوریچا - ۱۱۲ - مکتکا -

اورنگ زیب کے بھائی داراشکوہ نے (۵۰) اپنشدوں کا ترجمہ کیا ہے - مُکتِکا اُپنشد میں ۱۰۸ اُپنشدوں کا ذکر ہے - تیرہ[۱۳] اپنشدوں کے سوائے تقریباً بہت سے زمانۂ مابعد کے ہیں - اس باب میں جن اُپنشدوں کا ذکر ہے وہ سب ابتدائی ہیں - بعد میں لکھے ہوئے اُپنشدوں میں انھی مضامین کو دُہرایا گیا ہے - اور بعض میں

ترقی پذیر ہوئے۔ اور غالباً اُن کو ایک ہی ادب کے مختلف اجزا متصوّر
کیا گیا ہے۔ باوجودیکہ اُن کے مباحث میں اختلاف ہے۔ اُصول تقسیم
کے متعلق ڈیوسن کا مفروضہ یہ ہے کہ برہمن گرہستیوں کے ہدایت نامے
کے طور پر مرتّب ہوئے۔ آرنیکوں کا مقصد بن باسی بوڑھوں کے لیے
بطور ہدایت تھا جو گوشہ نشین ہو جاتے تھے۔ اور اپنشد
ان لوگوں کے لیے مرتّب ہوئے جنھوں نے دُنیا ترک کی ہو اور
جو مراقبے سے نجات آخری حاصل کرنا چاہتے تھے۔ خواہ اس
ادبی تقسیم کے بارے میں کچھ بھی کہا جائے۔ اتنا تو یقینی ہے کہ
فلاسفۂ ہند نے اپنشدوں کو ویدک ادب سے بالکل مختلف قسم
تصوّر کیا ہے یہ راہ علم (گیان مارگ) کی طرف ہدایت کرتے ہیں۔
جو راہ عمل (کرم مارگ) سے متضاد ہے۔ یہ راہ عمل ویدکا موضوع ہے۔
یہ ظاہر کر دینا بے محل نہیں ہے کہ پکے مذہبی ہندو کے نزدیک
ویدوں میں جو کچھ لکھا گیا ہے اُس کی تعبیر یہ ہے کہ وہ اوامر (ودھی)
ہیں۔ یعنی چند کام جو انجام دیے جائیں۔ یا منہیات (نشید) یعنی
جس سے اجتناب کیا جائے حتیٰ کہ قصّے اور کہانیوں کی تعبیر بھی
اسی طریقے سے کی جاتی ہے۔ ان کا حقیقی مقصد اوامر کی تعریف
و توصیف اور منہیات کی مذمت ظاہر کرنا ہے۔ کوئی شخص یہ حجت
نہیں کر سکتا کہ فلاں ویدک حکم کیوں مانا جائے اس لیے کہ کوئی عقل
اس کو معلوم نہیں کر سکتی۔ اور ویدک اوامر و منہیات کو جو مسرّت کی
حقیقی راہ بتلاتے ہیں۔ اسی وجہ سے الہام کہا گیا ہے کہ عقل انسان

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ شیو۔ شاکت۔ یوگ اور وشنو کی تعلیمات کو بیان کیا گیا ہے۔ ان
اُپنشدوں کے حوالے جلد دوم میں متذکرہ نظامات کی بحث کے وقت دیے جائیں گے۔
بعد میں لکھے ہوئے اپنشد جو اس باب میں بیان کیے ہوئے اپنشدوں کے بیان کو دہراتے ہیں
اُن کے مزید ذکر کی ضرورت نہیں۔ زیادہ تر مابعد کے اپنشد تو چودھویں یا پندرھویں صدی تک تصنیف کیے جاتے رہے۔

باب۲ اس امر کو سمجھنے سے قاصر ہے کہ کیوں فلاں ویدک فعل کسی اثر کے پیدا کرنے کا باعث ہے۔ پس ویدک تعلیم کا تعلق کرم مارگ یعنی قربانی وغیرہ کے ویدک فرائض کی ادائی سے ہے۔ اور اپنشدوں میں کسی فعل کے انجام دینے کی ضرورت ظاہر نہیں کی گئی ہے۔ بلکہ ان میں صداقت اور حقیقت مطلقہ کا ذکر ہے جس کے علم سے انسان کو فوراً نجات ملتی ہے۔ ہندو فلسفے کے مطالعہ کرنے والے واقف ہیں کہ ویدانت (اپنشد) اور وید کے حامیوں میں مذکورۂ بالا امر بعید متنازعہ ہے۔ وید کے حامی ویدک ادب کے دوسرے حصوں میں اس اصول کے قائم کرنے کی تمثیل تلاش کرتے ہیں کہ اپنشد کو مستثنیٰ نہ سمجھا جائے بلکہ اُن کی ایسی تعبیر کی جائے کہ اُن سے بھی فرائض کی انجام دہی کا حکم برآمد ہو۔ لیکن اُپنشد کے حامی کہتے ہیں کہ اپنشد ویدک ادب سے ممیّز ہے اور ان میں خفیف سا بھی اشارہ کسی ویدک فریضے کی انجام دہی کے بارے میں نہیں ہے۔ اور وہ ادعّا کرتے ہیں کہ اُپنشد کسی ویدک فریضے کی جانب نہیں لے جاتے بلکہ آخری حقیقت کا بیان کرتے ہیں جو مستحق اشخاص کے قلوب میں
۳۰ سب سے اعلیٰ علم آشکار کرتی ہے۔ اُپنشد کا سب سے زبردست شارح شنکر تسلیم کرتا ہے کہ اُپنشد ایسے اعلیٰ لوگوں کے لیے ہے جو دنیاوی و آسمانی برکتوں سے بالاتر ہیں اور جن کو ویدک فرائض میں کوئی دلچسپی باقی نہیں رہی۔ جہاں کہیں ایسا مستحق انسان ہو خواہ وہ طالب علم۔ گرہستی یا تارک الدنیا ہو۔ اُسی کے لیے اپنشد الہام کیے گئے ہیں کہ نجات آخری و علم حقیقی حاصل ہو۔ جو لوگ ویدک فرائض انجام دیتے ہیں وہ بہ نسبت اُن لوگوں کے جن کو ویدک فرائض کے ثمرے کی حاجت نہیں رہی اور جو نجات آخری کے شائق ہیں متقابلۃً ادنیٰ درجے کے ہیں اور صرف موخّرالذکر حضرات ہی اُپنشد سننے کے لائق ہیں[۱]۔

[۱] اس کو بھی اختلاف قابلیت (ادھکاری بھید) کہتے ہیں۔ جو لوگ قربانی یا یگیہ کرتے ہیں وہ اپنشد سننے کے اہل نہیں اور جو کہ اپنشد سننے کے اہل ہیں اُن کو کسی قربانی یا یگیہ کے فرائض کی انجام دہی کی ضرورت نہیں۔

باب سوم

اپنشد کے نام غیر برہمنی اثر (صفحہ ۳۰)

اپنشدوں کو ویدانت بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ ویدوں کے آخری حصے سمجھے جاتے ہیں (وید۔ انت۔ اختتام) اسی نام سے ہم فلسفۂ اپنشد یا فلسفۂ ویدانت سے واقف ہیں زمانۂ حال کا طالب علم جانتا ہے کہ زبان کے لحاظ سے اپنشد قدیم سنسکرت تک پہنچے ہیں۔ اور ان میں جن تصورات کی اشاعت ہوئی ہے ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک دور عظیمہ کے عقلی کارنامے کے اختتام ہیں۔ اور چونکہ وہ ویدوں کے اختتامی حصے ہیں اس لیے اُن کے ویدک نام قایم رہے جو مختلف مذاہب یا شاخوں کے نام ہیں جن میں وید مطالعہ کیے جاتے ہیں[۱]۔ پس وہ اپنشد جو ایتری اور کوشتکی برہمنوں کے مذاہب سے ۳۱

[۱] جب سمہتا کتب مستقلاً معین ہو چکیں تو ملک کے مختلف حصوں میں اُن کو حفظ کیا گیا اور وہ اُستاد سے شاگرد کو پہنچتی رہیں ان ہدایات کے ساتھ کہ قربانی کے فرایض کو عملی طور پر ادا کریں۔ اور موخرالذکر تصانیف نثر میں برہمن کہلائیں بہر حال ان میں بتدریج مختلف اقسام کے تغیرات مخصوص میلانات و ضروریات قوم کی بنا پر ہوئے۔ جو اُن کو پڑھاکر تے تھے یوں ایک زمانہ گزرنے کے بعد برہمنوں کی کتب کے پڑھنے میں اختلافات رونما ہوئے اور خود مختلف اشخاص ویدوں کے پڑھنے کے بارے میں مختلف الخیال ہوئے یہ مختلف مذاہب خاص خاص شاکھوں (جیسے اتریہ کوشتکی) کے ناموں سے مشہور ہو گئے جن کے نام کے ساتھ برہمن متلازم تھے یا اُن کے نام پر نام رکھا گیا مختلف شاکھوں کے براہمنوں کے اختلافات تو رہے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو اپنشد اُن کے ساتھ مربوط تھے اُن اپنشدوں کی طوالت و مضمون پر اختلافات واقع ہوئے۔

متعلق ہیں وہ ایتری اور کوشتکی اپنشد کہلائے۔ جن کا تعلق سام وید کے ٹنڈان اور تلوکار سے ہے وہ چھاندوگیہ اور تلوکار یا کین اپنشد کہلائے جو یجروید کے تیتریہ مذہب سے متعلق ہیں وہ تیتریہ اور مہانارائن اپنشد کہلائے۔ اسی طرح مذہب کٹھ کے کاٹھک اور مذہب میتریانی کے میتریانی مذہب کہلائے اور برہد آرنیک اپنشد شت پتھ برہمن کے مذہب واج سائنی کا حصہ ہے اور یہی حال ایش اپنشد کا ہے۔ لیکن جس مذہب سے شوتیا شوتیر کا تعلق ہے وہ معلوم نہیں ہو سکا اور غالباً وہ ضائع ہو گیا ہے ان اپنشدوں کے بارے میں قیاس ہے کہ مختلف مذاہب کی فاضلانہ آرا کا اظہار کرتے ہیں۔ جہاں ان کا ارتقا ہوا۔ اور جن ناموں سے وہ منسوب ہوئے۔ ایک بڑی تعداد اپنشدوں کی ایسی ہے جو مقابلۃً بعد کے زمانے میں اتھروید سے متعلق کی گئی ہے ان میں سے اکثر کے نام ویدک مذاہب کی رو سے نہیں رکھے گئے بلکہ اس موضوع کے لحاظ سے جن کا اُن میں بیان ہے[1]۔

یہ بیان کرنا بے موقع نہ ہوگا کہ بعض اپنشد کے قصوں میں برہمنوں کا کشتریوں کے پاس فلسفے کا اعلیٰ علم حاصل کرنے کے لیے جانے سے اور خود اپنشدوں کی تعلیمات کی اور برہمنوں کے عام اصولوں میں موجود فلسفیانہ خیالات کے حوالوں سے جو پالی تصانیف میں ہیں یہ نتیجہ مستخرج ہوتا ہے کہ کشتریوں میں بالعموم فلسفیانہ تحقیقات کی خواہش تھی اور جن کے بارے میں خیال کیا جا سکتا ہے کہ اپنشدی اصول کو بنانے میں اُن کا اہم اثر ہے پس قیاس غالب ہے کہ اگرچہ اپنشد براہ راست برہمنوں میں ضم ہیں تاہم محض برہمنی اصول کی نشو و نما کا نتیجہ نہیں بلکہ غیر برہمنی فکر نے اپنشدوں کے اُصول کی ابتدا کی یا اُن کی ہیئت سازی اور فروغ میں بار آور اعانت کی۔ اگرچہ وہ برہمنوں کے ہاتھوں اختتام کو پہنچے۔

[1] گربھ اپنشد آتم اپنشد پرشن اپنشد وغیرہ۔ بہر حال کچھ استثنا بھی تھے جیسے مانڈوکیہ جابال، پینگل، شونک وغیرہ۔ دیکھیے صفحہ (۳۱ کتاب)۔

باب ۳

برہمن اور ابتدائی اپنشد

فلسفیانہ فکر کی تاریخ میں یہ سب سے اہم واقعہ ہے کہ ہندو ذہن برہمنی فکر سے اپنشدی خیال کی طرف راغب ہوا۔ ہم واقف ہیں کہ متاخر ویدک بھجنوں میں اعلیٰ کمال کی وحدیت پرستی کے تصوّرات کو ترقی دی گئی۔ لیکن یہ تصوّرات اپنشدی اصولوں سے اپنی نوعیت میں اسی طرح آزاد ہیں جس طرح کہ بطلیموس اور کوپرنی کس کے نظامات علم ہیئت ۲۲ کے مقابلے میں مطلق اور آزاد ہیں۔ وشواکرما اور ہرنیہ گربھ کا براہ راست ترجمہ کہ وہ اپنشدوں کے آتما اور برہمہ ہیں۔ مجھے تو خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے اگرچہ مجھ کو یہ تسلیم ہے کہ جب اصول آتما اپنی مناسب وسعت کے ساتھ نشوونما پایا تو یہ تصوّرات اس میں ضم ہو گئے۔ ابتدائی اپنشدوں میں وشواکرما۔ ہرنیہ گربھ یا برہمنسپتی کا کہیں ذکر نہیں ہے اور ایسی نوعیت کا کوئی حوالہ نہیں دے سکتے کہ جو ان تصوّرات کو اُن تصوّرات سے مربوط کرنے میں تطابق کرے[1]۔ لفظ پُرش اکثر اپنشدوں میں آیا ہے لیکن مفہوم اُس پُرش سے بالکل مختلف ہے جو رگ وید کے پرش سوکت میں آیا ہے۔

رگ وید میں جب وشواکرما کا ذکر آتا ہے تو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ایسا خالق ہے جو باہر سے پیدا کرتا ہے اور دُنیاوی معاملات کا نگران ہے۔ جس سے لوگ دُنیاوی منافع اور فائدے کے لیے دعا کرتے ہیں۔ یہ کیا

---

[1] شیوت صفحہ ۴، ۱۷ میں وشوکرم نام آیا ہے۔ ہرنیہ گربھ شویت صفحہ ۳، ۴ تا ۴، ۱۲ میں آیا ہے لیکن بطور پہلا تخلیقی وجود۔ فقرہ سروا ہم مانی ہرنیہ گربھ جس کا حوالہ ڈیوسن دیتا ہے وہ متاخر نرسمہیہ صفحہ ۹ میں آتا ہے لفظ برہمن اسپتی تمام اپنشدوں میں کہیں نہیں آیا ہے۔

باب۲

حیثیت تھی اور کونسا اصول تھا اور کہاں سے آیا جس سے وشواکرما بصیر مطلق نے زمین پیدا کی جس نے اپنے بازوؤں اور پہلوؤں سے اُن کو شکل عطا کی۔ اے وشوکرما کیا تو اپنے دوستوں کو گھر عنایت کرے گا جو سب سے بڑے سب سے ادنیٰ۔ اور سب سے متوسط ہیں۔ اور ہمارے لیے ایک فیاض بچہ اس میں آباد رہے[1]۔ رگ وید (۱۰-۸۲) میں ذکر آتا ہے کہ وشواکرما دانا و بینا مستعد۔ خالق۔ جدا کرنے والا اور وحدان کا اعلیٰ مقصد ہے۔ وہ ہمارا باپ۔ ہمارا خالق۔ ہمارا فارق ہے جو سارے عالم اور مخلوقات کو جانتا ہے اور وہی صرف اکیلا دیوتاؤں کے نام تجویز کرتا ہے اور دوسرے سب مخلوقات اُسی سے ہدایت حاصل کرنے کے لیے رجوع ہوتی ہیں[2]۔

رگ وید کے ۱-۱۲۱-میں ہرنیہ گربھ کا ذکر ہے کہ ابتدا میں ہرنیہ گربھ پیدا ہوا اور وہ تمام موجودات کا رب ہے۔ اُس نے آسمان اور زمین قائم کیے۔ کس دیوتا کو ہم اپنی قربانی چڑھائیں کیا وہ ہم کو تکلیف نہیں دے گا۔

جو زمین کو پیدا کرنے والا ہے۔ جو مقررہ احکام کے تحت حکومت کرتا ہے جس نے آسمانوں کو پیدا کیا۔ جس نے بڑے بڑے درخشاں سمندروں کو پیدا کیا کس دیوتا کو قربانی چڑھائیں وغیرہ۔ اے پرجاپتی تیرے سوائے کوئی موجودات کا رب نہیں ہے۔ کیا ہم کو وہ ملے گا۔ جس خواہش کے تحت ہم نے تجھے پکارا ہے۔ کیا ہم اپنی دولت کے مالک بن جائیں گے[3]۔

---

[1] میورس سنسکرت کتابیں جلد نمبر ۴ صفحہ ۶ و ۷۔

[2] دیکھو صفحہ ۷۔

[3] دیکھو صفحہ ۱۶ و ۱۷۔

باب
۲۳

پرش کا بیان رگ وید میں ہے کہ پرش کے ہزار سر ۔ ہزار آنکھیں اور ہزار پیر ہیں ۔ وہ زمین کو ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے ۔
اُس نے ہوائی مخلوقات ۔ پرندوں ۔ چرندوں ۔ پالتو اور وحشی جانوروں کو بنایا[1]۔ حتیٰ کہ رگ وید کا وہ مشہور بھجن جس کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ نہ اُس وقت وجود تھا نہ عدم نہ ہوا نہ آسمان ۔ اور یوں ختم ہوتا ہے کہ پھر یہ مخلوق کہاں سے وجود میں آئی ۔ آیا اُس کو پیدا کیا گیا ہے یا نہیں ۔ وہ جو فلک الافلاک پر ہے اُس کا حکمراں ہے غالباً اُس کو بھی علم ہے یا نہیں ۔
بہر حال اپنشد میں یہ حالت بالکل بدل جاتی ہے اور دلچسپی کا مرکز بجائے بیرونی خالق کے اندرونی آتما ہو جاتا ہے ۔ ویدوں کی وحدت پرستی کی حیثیت کا فطری نشو و نما ترقی یافتہ شکل میں بڑھ سکتا تھا لیکن اس اصول کے تحت میں ۔ کہ ذات حقیقت ہے اور باقی ہر ایک چیز اُس سے ادنیٰ ہے ۔ اپنشد میں عابد و معبود کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے نہ عبادتیں اُس کے حضور میں پیش کی جاتی ہیں ۔ بلکہ ساری تلاش صداقت عالیہ کی ہے اور حقیقی ذات انسان ہی حقیقت عظیمہ معلوم ہوئی ۔ میرے نزدیک یہ فلسفیانہ حیثیت کا تغیر بیحد دلچسپ ہے معروض سے موضوع کی طرف خیال کی تبدیلی کو اپنشدوں میں فلسفیانہ بحث سے نہیں بیان کیا گیا نہ نفس کی دقیق تحلیل کی ہے ۔ یہ تو براہ راست ادراک سے حاصل ہوا ہے اور خیال واثق کہ صداقت اس طرح قابو میں آئی ہے کسی پڑھنے والے پر اثر کیے بغیر نہ رہے گا ۔ درحقیقت ایسا تعین کرنا خلاف قیاس ہے کہ برہمنوں کے بے معنی تصورات سے اس اصول کا ارتقا ہو سکتا تھا ۔
بالاکی گارگئی اور اجات شترو (برہمن دوم ۔ ۱۰) شویت کیتو اور پرواہنا جے بالی (چھاندوگیہ ۔ پنجم ۔ ۳ ۔ اور برہد آرنیک ششم ۔ ۲) آرونی اور اشوپتی کیکئی (چھاندوگیہ ۔ پنجم ۲) کے قصوں کی قوت کی بنا پر گارب کا خیال ہے کہ

[1] میور کی سنسکرت کتب جلد ۵ صفحات ۳۶۸ اور ۳۷۱ ۔

باب ۳

یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ برہمنوں کا یہ دقیق رس خزانۂ عقل اصول واحد مطلق جس نے خود ہمارے زمانے کی عقلی زندگی پر قطعی اثر ڈالا ہے۔ ہرگز برہمنوں کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے[1]۔ بلکہ یہ تصور کیا جائے کہ اُس کو کشتریوں نے فروغ دیا[2]۔ اگر یہ صحیح ہو تو اپنشدوں کی ترقی ویدوں برہمنوں اور آرینکوں کے اثر سے باہر ہو جاتی ہے۔ لیکن کیا واقعات سے اس کا ثبوت

۳۴

ملتا ہے ہم خود گارب کے شواہد کی جانچ کریں گے۔ اس نے بالاکی گارگئی اور اجات شترو (برہمن دوم۔۱) کے قصے کا حوالہ دیا ہے بالاکی گارگئی ایک مغرور و متکبر انسان ہے جو اجات شترو (ایک کشتری) کو حقیقی برہمہ کی تعلیم دینا چاہتا ہے لیکن قاصر رہتا ہے اور خود خواہش کرتا ہے کہ اجات شترو اُس کو تعلیم دے۔ تو اجات شترو جواب دیتا ہے یہ فطری قاعدے کے خلاف ہے کہ برہمن سپاہی سے تعلیم حاصل کرے اور اس سے توقع رکھے کہ وہ برہمہ کے بارے میں سمجھائے گا[3]۔

کیا اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ فطری اصول و ترتیب اشیا یہ ہے کہ برہمہ گیان یا علم ہمیشہ برہمن کشتریوں کو سکھاتے تھے اور یہ تو بے قاعدہ ہے کہ برہمن کشتری سے برہمہ کا حقیقی علم دریافت کرے۔ گفتگو کے آغاز پر معلوم ہوتا ہے کہ اجات شترو نے بالاکی سے وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ برہمہ کی تعلیم دے تو وہ اُس کو ہزار سکے دے گا اس لیے کہ سب لوگ برہمہ کی بابت[4] گفتگو کرنے کے لیے جنک کے یہاں دوڑے جاتے تھے جو اُن کو دل کھول کر بخشتا تھا۔

دوسرا قصہ شویت کیتو اور پرواہن جابالی میں مذکور ہے جو اس لحاظ سے

---

[1] گارب کا مضمون "ہند و وحدیت" صفحہ ۷۶۔

[2] " " " ۷۸۔

[3] " " " ۷۴۔

[4] برہمن نمبر ۲ کا مقابلہ برہمن نمبر ۴، ۳ - اور کس طرح یاجن ولکیہ جنک سے برہم ودیا کے بارے میں کہتا ہے۔

باب ۳ قطعی صحیح ہے کہ اُصول تناسخ۔ دیوتاؤں کی راہ (دیویان)۔ آباؤ اجداد کی راہ (پتریان) سب سے پہلے کشتریوں میں آغاز ہوئی۔ لیکن یہ واقعات اس مسئلے سے متعلق نہیں جو برہمہ کو اعلیٰ علم کے ماخذ کے ہونے کے لحاظ سے غور کیا جا رہا ہے کہ وہ حقیقی ذات ہے۔

تیسرا قصہ آرونی اور اشوپتی کیکئی کا ہے (چھاندوگیہ پنجم۔ ۱۱) یہ تو بمشکل قابل یقین ہے کیونکہ پانچ برہمن جو برہمہ اور ذات کو جاننے کے خواہشمند ہیں ادالک اروتی کے پاس جاتے ہیں۔ لیکن وہ اس کی بابت کافی علم نہیں رکھتا تھا۔ وہ اُن کے ہمراہ اشوپتی کیکئی کشتری بادشاہ کے پاس جاتا ہے جو اس مضمون کا مطالعہ کر رہا تھا۔ لیکن اشوپتی چند آتشی اصول (وشوانراگنی) سے متعلق چند ہدایتیں دے کر گفتگو ختم کرتا ہے اور اُس کی قربانیوں کو بیان کر دیتا ہے تاکہ ادا کی جائیں۔ لیکن ذات حقیقی برہمہ کے متعلق ایک بات نہیں کہتا۔ ہم کو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ چند مخصوص مستثنیات کشتری بادشاہوں کی تھیں جو برہمنوں کو تعلیم دیتے تھے۔ باقی تمام دوسری صورتوں میں برہمن ہی علم آتما کی تعلیم دیتے تھے اور بحث مباحثہ کرتے تھے میرا خیال ہے کہ گاربے برہمنوں سے ناراض تھا اس لیے اُس نے اپنے مضمون کے ابتدائی حصے میں اپنی رائے جلد ظاہر کر دی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ونٹرنیز نے بھی گاربے کی رائے کی تائید کی ہے۔ اور اُس نے بھی وہی حوالے دیے ہیں جن کی ہم نے جانچ کی ہے[1] میرے نزدیک اصلیت یہ معلوم ہوتی ہے کہ صرف ۳۵ چند کشتری حتیٰ کہ کچھ عورتیں بھی فلسفیانہ جستجو میں دلچسپی لیتی تھیں۔ جن کا اظہار اپنشدوں میں ہوتا ہے۔ جستجو کرنے والے اس قدر دلدادہ تھے کہ برہمن سے تعلیم پانا یا دوسروں کو تعلیم دینا یہ ایسے امور تھے کہ وہ حسب۔ ذات پات۔ اور نسب کے تصورات کا لحاظ نہیں کرتے تھے[2] اور اس خیال کی کوئی

---

[1] Wrinternitz's Geschichte der mdischen Litterature صفحہ ۱/۱۹۷۔

[2] قصہ: میتری، اور یاجن والکیہ (براہمن ۲/۴)۔ جابال کے بیٹے ستیا کام اور اُس کے استاد کا قصہ (چھاندوگیہ ۴/۴)۔

باب

قطعی شہادت نہیں کہ اپنشد فلسفے کا آغاز کشتریوں میں ہو یا برہمنوں و آرینکوں میں اُن کے نشو و نما کے جراثیم نہیں پائے جاتے جو کہ برہمنوں کی تصانیف ہیں۔ آرینک فکر میں برہمنوں کی تبدیلی حقیقی قربانیوں کی قدر و قیمت کے انتقال کو علامتی استحضارات و مراقبوں میں ظاہر کرتی ہے کہ وہ بہت سی دُنیاوی منافع کا باعث ہیں۔ پس ہیں برہد آرینک (اول۔۱) میں معلوم ہوتا ہے کہ بجائے گھوڑے کی قربانی کے مرئی عالم کو گھوڑا سمجھا جائے اور اُس کا مراقبہ کیا جائے گویا صبح گھوڑے کا سر ہے۔ سورج اُس کی آنکھ ہے۔ ہوا اُس کی حیات ہے۔ آگ اُس کا منھ اور سال اُس کی روح ہے وقس علیٰ ہذا۔ کونسا گھوڑا ہے جو کھیت میں چرتا ہے اور اُس کی قربانی کس نیکی کی طرف لے جاتی ہے۔ یہ حرکت کرنے والا عالم گھوڑا ہے جو نفس کے لیے بہت ہی نمایاں ہے اور اُس کا مراقبہ کرنا ایک حیوان گھوڑے کی قربانی کا سب سے موزوں بدل ہے۔ فکری فعلیت بطور مراقبہ قربانیوں کی صورت میں خارجی عبادت کی بجائے قایم ہو رہا ہے۔ مادی اسباب اور بعید مکلّف اور دقیق رسوم کی قدر و قیمت گھٹ جاتی ہے اور اُن کی جگہ مراقبے لے لیتے ہیں۔ برہمنوں کی قربانی کے رسوم کے ساتھ ساتھ ایک نظام پیدا ہو رہا تھا کہ جہاں خیال۔ فکر اور علامتی مراقبے ٹھوس مادے اور فعل کی جگہ لے رہے تھے جن پر قربانیوں کا دار و مدار تھا۔ یہ علامات نہ صرف خارجی عالم سورج اور ہوا سے منتخب کی گئی تھیں بلکہ انسانی جسم کے مختلف حیاتی وظایف و حواس سے بلکہ ترتیب حروف تہجی سے بھی لی گئیں اور یقین کیا جاتا ہے کہ ان کا مراقبہ کرنا سب سے اونچا اور اعلیٰ ہے۔ اور اُس کے کثیر منفعت بخش فوائد ہیں۔ خود قربانی ان لوگوں کی نظروں میں بے وقعت معلوم ہونے لگی اور بہت سی مختلف رموزی علامات اور معنی کے بارے میں خیال کیا گیا کہ یہ اُن کی حقیقی صداقتیں ہیں[1]۔ رگ وید کی رچا (بیت) ایتری آرینک میں

۳۶

[1] چھا صفحہ ۲۰۵۔

باب ۳

پران کے ساتھ مختلف تمثیلی صورتوں سے مطابقت کی گئی ہے[1]۔ اور سام وید کے اُدگیتھ کے اوم۔ پران۔ سورج اور آنکھ سے مطابقت کی گئی ہے چھاند وگیہ دوم میں ساامن کو اوم۔ پران۔ بارش۔ پانی اور موسم سے مشابہت دی گئی ہے اور چھاند وگیہ سوم میں ۱۷-۱۶-انسان کو یگیہ سے مطابق کیا گیا ہے کہ انسان کی بھوک پیاس اور غم یگیہ کا آغاز کرتا ہے ہنسنا کھانا وغیرہ اُس کے منتروں کا پڑھنا ہے۔ ترک دُنیا۔ عطیہ۔ خلوص۔ مضرت سے اجتناب اور صداقت کو یگیہ کی فیس (دکشنا یا نذر) سے مطابق کیا گیا ہے۔ ان فاضل ویدک ہندوؤں کے خداداد ذہن وحدت پیدا کرنے کی فکر میں تھے لیکن فکر کی منطقی صحت ابھی تک ترقی نہیں پائی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جیسا کہ برہمنوں اور آرینکوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں عجیب وغریب اور وہمی اتصالات اشیا ہیں جو ہمارے نزدیک بہت ہی کم ربط رکھتی ہیں یا بالکل تعلق نہیں رکھتیں۔ کسی قسم کا توسط جو اثر پیدا کرے اُس کو اکثر عینیت خالص سمجھتے تھے چنانچہ ایتریہ آرنیک دوم ۱-۳ میں ہے" اب غذا کا ماخذ دیا جاتا ہے پرجاپتی کے تخم دیوتا ہیں اور دیوتا کا تخم بارش ہے۔ بارش کا تخم نباتات اور نباتات کا تخم غذا ہے۔ غذا کا تخم تخم ہے۔ تخم کا تخم مخلوقات ہے مخلوقات کا تخم دل ہے اور دل کا تخم نفس ہے نفس کا تخم تقریر ہے اور تقریر کا تخم فعل ہے۔ کیا ہوا فعل انسان ہے جو برہمہ کا مسکن ہے[2]۔

لفظ برہمہ کا مفہوم ساین کے نزدیک منتر (سحرانہ ابیات) رسوم ہوم کرنے والا پروہت۔ اور اعظم ہے ہل برانڈ کا خیال ہے کہ رگ وید میں بطور ایک نئی چیز کے بیان کیا گیا ہے" جو اب تک وجود میں نہیں تھا اور جو آبا و اجداد کی بنا پر وجود میں آیا ہے" یہ رت کی نشست سے پیدا ہوتا ہے۔ یگیہ کی آواز پر پیدا ہوتا ہے اور حقیقۃً وجود میں آتا ہے جبکہ

---

[1] ایتریہ آرنیک ۱-۳۔

[2] ایتراے آرنیک کا ترجمہ کیتھ۔

باب۳

سوم عرق ڈالا جاتا ہے اور ساون رسم کے وقت بھجن گائے جاتے ہیں - اور جنگ میں بھی دیوتاؤں کی مدد سے باقی رہتا ہے - اور سوم اُس کا محافظ ہے (رگ وید ہشتم ۳۷-۱- ہشتم-۶۹-۹- ششم ۲۳-۵ یکم-۴۷-۲- ہفتم-۲۲-۹- ششم ۵۲-۳- وغیرہ)-

ان کی تائید سے ہل براند کا خیال ہے کہ ہیگ کا خیال صحیح ہے کہ اس سے ایک پوشیدہ قوت کا اظہار ہوتا ہے جو بہت سے رسوم کی انجام دہی سے بلائی جا سکتی ہے اور برہمہ کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ ایک سحرانہ قوت ہے جو بھجنوں - منتروں اور یگیہ کے منظم تعاون سے حاصل ہوتی ہے۔[۱]

میرا خیال ہے کہ اس مفہوم کا قریبی تعلق اُس مفہوم سے ہے جو آرنیک اور اپنشد کی بہت سی عبارت میں دیکھا جاتا ہے - ان میں جو مفہوم ہے وہ "سحرانہ قوت" اور "عظیم" کے مابین معلوم ہوتا ہے جس کے درمیان انتقال ایک حد تک آسان ہے - حتیٰ کہ جب قربانیوں کی جگہ مراقبے لے رہے تھے تو قربانیوں کی قوت کا قدیم اعتقاد اُس وقت بھی موجود تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا جیسا کہ ہم اپنشدوں کے کئی فقروں میں پاتے ہیں کہ لوگ اس قوت عظیمہ برہمہ کو مختلف علامات فطری اشیا - اور انسان کے جسم کے حصص اور وظایف سے مطابق کر کے غور اور مراقبہ کرنے لگے جب قربانی کی اصلی دلچسپی خارجی دُنیا کے حقیقی ادائگی سے مراقبے کی مختلف صورتوں میں تبدیل ہو جاتی ہے - ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یگیہ کے خاص خاص تمثیلات کا سمجھنا کہ وہ جسمانی وظایف کے خاص خاص اقسام سے متعلق کیا جائے یہ بطور برہمہ سمجھا جاتا تھا کہ جس کے بغیر کچھ بھی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ واقعہ کہ پنچ اگنی وِدیا کی تمثیلی تعبیرات کے حوالے بطور اصول راز اکثر اپنشدوں میں آتے ہیں - ظاہر کرتا ہے کہ بعض لوگ خیال کرنے لگے تھے کہ قربانیوں کا حقیقی اثر ایسے مراقبوں پر منحصر ہے اور جب رشیوں نے یہ

۳۷

---

[۱] ہل برانڈ کا برہمہ پر مضمون ای - آر - وی -

باب۳

اختتامی تصور پیش کیا کہ وہ شخص ناواقف ہے جو سمجھتا ہے کہ وہ دیوتاؤں سے مختلف ہے۔ انھوں نے خیال کیا کہ جس طرح انسان کی پرورش بہت سے حیوانات کرتے ہیں اسی طرح دیوتا انسان سے غذا پاتے ہیں۔ جس طرح انسان کو ناگوار ہوتا ہے کہ اُس کے جانور اُس سے چھین لیے جائیں اُسی طرح دیوتاؤں کو ناگوار ہے کہ لوگ اس صداقت عظیمہ سے واقف ہوں (برہدآرنیک ۱-۴-۱۰)۔

کین اپنشد میں تحریر ہے کہ وہ تمام قوتیں جو دیوتاؤں میں ہیں مثلاً اگنی میں جلانے کی قوت وایو میں ہوا چلانے کی قوت ان سب کا انحصار برہمہ پر ہے۔ اور صرف برہمہ کے توسط سے تمام دیوتا اور انسان کے حواس کام کرسکتے ہیں۔ اپنشدی فکر کا سارا عمل ثابت کرتا ہے کہ قربانیوں کی سحرانہ قوت جو (ناقابل تفسیر قانون) رِت سے وابستہ ہے اس کو قربانیوں سے مجرد کرلیا گیا ہے۔ اور اُس کو اعلیٰ طاقت متصور کیا ہے۔ اس قوت عظیم برہمہ کی نوعیت کی تلاش کے متعلق اپنشدوں میں کئی ایک قصے ہیں جو ابتداءً اس ناقص طور پر تحقیق ہوا تھا۔ وہ لوگ اس قوت غالب کو فطری اشیا کی عجائب مثلاً سورج چاند وغیرہ کے ساتھ مطابق کرتے رہے اور جسمانی و ذہنی وظایف اور مختلف علاماتی استحضارات سے تطبیق دیتے رہے اور ایک عرصے تک یہ خیال کرتے رہے کہ یہ تصور ہی تشفی بخش ہے لیکن بتدریج ان کو معلوم ہوا کہ یہ ناقص ہے۔ انھوں نے اس کا آخری حل سوچا تو انسان کی اندرونی ذات کا اُصول حاصل ہوا جو ابتدا سے برہمہ کی حقیقت عالیہ ہے۔

اپنشد کے معنیٰ

۳۸

لفظ اپنشد اصل سد مع سابقہ نی (بیٹھنا) سے مستخرج ہوا ہے۔ مکس مُلر

باب ۳

کہتا ہے کہ ابتداءً اس لفظ کا مفہوم یہ تھا کہ شاگرد کا اُستاد کے نزدیک بیٹھنا اور اطاعت گزاری کے ساتھ اس کے درس کو سننا۔ وہ اپنشد کی تمہید میں کہتا ہے کہ سنسکرت زبان کی تاریخ اور ذہانت کچھ شبہہ باقی نہیں رکھتی کہ ابتداءً اپنشد کا مفہوم مجلس تھا اور بالخصوص ایسی مجلس جو شاگردوں پر مشتمل ہو جو اپنے اُستاد کے چوطرف ادب سے تھوڑے فاصلے پر جمع ہوں[1]۔ ڈیوسن ظاہر کرتا ہے کہ اس لفظ کا مطلب پوشیدہ یا پوشیدہ تعلیم ہے۔ اور خود اپنشدوں کی بہت سی عبارتوں سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ میکس مُلر کو اتفاق ہے کہ یہ لفظ اپنشدوں میں اس معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اصولوں کے بیان کرنے کے بارے میں اُن کو پوشیدہ رکھنے کے لیے بہت سے احکام کی تعمیل کرنی پڑتی تھی۔ اور یہ کہا گیا ہے کہ یہ تعلیم اُس شاگرد یا طالب علم کو دی جائے جو اپنی اعلیٰ اخلاقی پابندی اور شریفانہ خواہشات سے خود کو اُس کے سننے کا اہل ثابت کرے۔ شنکر آچاریہ۔ اپنشدوں کے ہندو شارح۔ اس لفظ کا ماخذ سِد قرار دیتے ہیں۔ جس کے معنیٰ تباہ کرنے کے ہیں اور یہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ جبلی جہالت کو تباہ کرتا ہے اور صحیح علم کے اظہار سے نجات کی طرف لے جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم بہت سی عبارتوں کا مقابلہ کریں جن میں لفظ اپنشد واقع ہوا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ڈیوسن کے معنی بالکلیہ صحیح ہیں[3]۔

مختلف اپنشدوں کی نشوونما

(صفحہ ۳۸)

سب سے قدیم اپنشد نثر میں تحریر ہوئے ہیں۔ اور ان کے بعد وہ ہیں جو

---

[1] میکس مُلر کا ترجمہ اپنشدوں کا صفحہ جلد ۱۔

[2] 〃 〃 〃 ۔

[3] فلسفۂ اپنشد از ڈیوسن صفحہ ۱۰ تا ۱۵۔

باب ۳

نظم میں ہیں اور اُن سے بہت مشابہ ہیں جو قدیم سنسکرت میں ملتے ہیں چونکہ یہ دیکھنا آسان ہے کہ جتنے قدیم اپنشد ہوں گے اتنی ہی زبان قدیم متروک استعمال ہوگی۔ سب سے قدیم اپنشد ہندو سامعین کے لیے اپنے طرز ادا میں تقریباً رموزی قوت رکھتے ہیں۔ وہ بسیط۔ پر مغز اور دل پر اثر کرنے والے ہیں۔ ہم ان کو بار بار پڑھیں تب بھی نہیں تھکتے۔ یہ ہمیشہ تازہ ہیں ان کا لطف عبارت اُن کے خیالات کی قیمت سے الگ ہے۔ جیساکہ ہم نے غور کیا ہے لفظاً اپنشد پوشیدہ اصول یا تعلیم کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔ اپنشد تعلیمات کا منشا یہ تھا کہ رازداری کے ساتھ خلوص سے دریافت کرنے والوں کو یہ تعلیم دی جائے جو اُس کے اعلیٰ اخلاق و اعلیٰ خود ایثار سے متصف ہوں اور جن کی غرض نجات حاصل کرنی ہو۔ اور جب اس طرح اپنشدی طرز اظہار استعمال ہوا تو سچے مذہبی لوگوں کے لیے اس میں دلفریبی اور جادوگری تھی۔ چنانچہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم پاتے ہیں کہ حتیٰ کہ جب سنسکرت زبان میں نثر اور نظم کی دوسری صورتیں جاری ہوئیں تو اپنشدی صورت تصنیف موقوف نہیں ہوئی۔ اس طرح اگرچہ ابتدائی اپنشد ۰۰ قبل مسیح میں تصنیف ہوئی تاہم ہندوستان میں اسلامی اثر پھیلنے تک بھی وہ اسی طرح لکھی جاتی تھیں۔ ان میں ابتدائی اور اہم ترین وہ ہیں جن کی شنکر آچاریہ نے شرحیں کی ہیں۔ یعنی برہد آرنیک۔ چھاندوگیہ۔ ایتریہ۔ تیتریہ۔ ایش۔ کین۔ کٹھ۔ پرشن۔ منڈک۔ ماںڈوک[1]۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ علیحدہ علیحدہ

۳۹

[1] ڈیوسن فرض کرتا ہے کوشیتکی سب سے قدیم ہے اور مکس مُلر اور شرودر خیال کرتے ہیں کہ میترایانی سب سے قدیم ہے ڈیوسن اس کو مقابلۃً بعد کی تصنیف لکھتا ہے۔ ونٹرنٹز اپنشدوں کو چار زمانوں میں تقسیم کرتا ہے پہلے دور میں وہ برہد آرنیک چھاندوگیہ تیتریہ ایتریہ، کوشیتکی اور کین کو شامل کرتا ہے اور تیسرے دور میں پرشن میترایانی اور ماںڈوکیہ کو شمار کرتا ہے اور باقی تمام اپنشدوں کو چوتھے دور میں شامل کرتا ہے۔

باب ۳

اپنشد ایک دوسرے سے مضمون اور طرز بیان میں نہیں ملتے بعض تو وحدتی اصول ذات پر زور دیتے ہیں کہ وہ صرف حقیقت ہے۔ بعض یوگ کے عمل پر زور دیتے ہیں اور شیوا ور دشنو کی تپسیا پر اور بعض فلسفے یا تشریح بدن پر۔ حسب اُن کے نام علی الترتیب شیو۔ وشنو اور شریر اپنشد پڑ گئے۔ یہ سب مل کر تعداد میں ۱۰۸ اپنشد ہیں۔

زمانۂ جدید میں مطالعۂ اپنشد کا احیا

یہ ایک دلچسپ قصہ ہے کہ یورپ میں اپنشد کا تعارف کیسے ہوا۔ شاہجہاں کے بڑے بیٹے داراشکوہ نے اپنے قیام کشمیر کے زمانے میں اپنشدوں کی تعریف سنی۔ اُس نے چند پنڈتوں کو بنارس سے دہلی کو بلوایا جنھوں نے اپنشدوں کا فارسی ترجمہ کیا۔ ۱۷۷۵ء میں انکیٹیل ڈپیرن (Anquetil Duperron) دریافت کنندۂ ژند اوستھا کو اس کا ایک نسخہ اپنے ایک فرانسیسی دوست لی جنٹل (Le Gentil) کے ذریعے حاصل ہوا جو شجاع الدولہ کے دربار میں بحیثیت فرانسیسی رزیڈنٹ فیض آباد میں رہتا تھا۔ انکیٹیل نے اس کا ترجمہ لاطینی میں کیا جو ۱۸۰۱ء۔۲ء میں شایع ہوا۔ یہ ترجمہ گرچہ بہت مبہم تھا لیکن اس کو شوپنہار نے بیحد دلچسپی جوش اور سرگرمی سے پڑھا اور وہ معترف ہے کہ اُس کے فلسفے پر اپنشد کا گہرا اثر ہے۔ اُس نے اس کا ذکر اپنی کتاب کی (Welt als will und Vorstellung)[1] تمہید میں کیا ہے۔ "اور اگر در حقیقت اس کے سوائے اس نے ویدوں سے فائدہ اٹھایا ہے جو اپنشدوں کے ذریعے ہم تک پہنچے ہیں۔ میرے نزدیک یہ سب سے بڑا فائدہ ہے جو

۴۰

[1] ترجمۂ ہالڈین اور کمپ جلد اول صفحہ ۱۲ و ۱۳۔

باب۳

اس موجودہ صدی کو گزشتہ صدیوں پر حاصل ہے میرا یقین ہے کہ سنسکرت ادب اتنا ہی اثر و نفوذ رکھے گا جس قدر کہ یونانی ادب کے احیا نے پندرھویں صدی میں رکھا تھا۔ اگر کسی مطالعہ کرنے والے نے مقدس قدیم ہندو عقل کو اپنشدوں کے موافق حاصل کیا ہے تو کیا وہ ہر طرح سے یہ سننے کے لیے تیار ہے جو میں کہنے والا ہوں...... میں اپنی رائے کا اس طرح اظہار کرتا تاکہ ہر ایک منفرداً بے ربط مقولہ جن سے اپنشد مرتب ہوئے ہیں وہ میرے اس خیال سے بطور نتیجہ مستخرج کیے جاسکتے ہیں جس کا میں اظہار کرنے والا ہوں۔ اگرچہ اس کا عکس کہ میرا خیال خود اپنشدوں میں موجود ہے ایسی صورت نہیں ہے۔" اور پھر کس طرح اُس کی ہر سطر مستحکم معین۔ کامل اور متناسب معنیٰ پیش کرتی ہے ہر ایک فقرے سے عمیق۔ اصلی۔ پُر جلال خیالات برآمد ہوتے ہیں اور سارا کا سارا اعلیٰ و مقدس و باوقار روح سے پھیلا ہوا ہے اور ساری دُنیا میں بجز اصلی اپنشدوں کے کوئی مطالعہ اس قدر مفید اور اس قدر اعلیٰ نہیں۔ یہ میری زندگی کی تسکین ہے اور یہی میری موت کے وقت وجہ تسلی ہوگا[۱]" شوپنہار کے ذریعے اپنشدوں کا مطالعہ جرمنی میں زیادہ ہوا اور سنسکرت کے مطالعے کی عام دلچسپی بڑھی تو یہ اپنشد یورپ کے دیگر ممالک میں بھی جا پہنچے۔

راجہ رام موہن رائے کی صادقانہ کوششوں سے اپنشدوں کے

---

[۱] مکس مولر اپنی اپنشدوں کی تمہید (ایس۔ بی۔ ای۔ ا صفحہ) میں کہتا ہے کہ شوپنہار نے اپنشدوں کو "اعلیٰ ترین عقل کی پیداوار کہا ہو، اُس نے اُن کی وحدت الوجود کو برونو، مالبرانچ، اسپنوزا، اسکوٹس اریجن کی وحدت الوجود سے اعلیٰ ترین سمجھا، ۱۶۸۱ء میں پھر آکسفورڈ میں ان خیالات کی ابتدا ہوئی اور غالباً قدیم عقل کے باقیات الصالحات کے طور پر منزلت وقدر کی نگاہ سے ان کو اچھی نگاہ سے دیکھا گیا۔ اس سے بڑھ کر اور میں کیا ان کی تائید میں کہہ سکتا ہوں۔

باب۳ مطالعے کو خاص قوت پہنچی - انھوں نے نہ صرف بنگالی - ہندی اور انگریزی میں ان کا ترجمہ کیا اور اپنے صرفے سے طبع کرایا بلکہ بنگال میں برہمو سماج قایم کیا جس کے اصلی مذہبی اصول براہ راست اپنشدوں سے حاصل کیے گئے۔

اپنشد اور ان کی تعبیرات

۱۴ اپنشد فلسفہ شروع کرنے سے پیشتر یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند الفاظ کہہ دیے جائیں کہ کیوں اپنشدوں کی اصلی قدر کے متعلق مختلف بلکہ تناقص تشریحات زمانۂ گزشتہ کے بڑے بڑے فاضلوں نے پیش کی ہیں - ہم نے دیکھا ہے کہ اپنشد الہامی ویدک ادب کے اختتامی حصے ہیں اور اس طرح ویدانت کہلاتے ہیں - اور یہ بالعموم کہا جاتا ہے کہ سب سے اعلیٰ حقایق صرف ویدوں کے الہام ہی میں پائے جاتے ہیں۔ عقل کو عام طور سے کم درجہ دیا گیا ہے اور اس کا اصلی استعمال یہ تھا کہ دانائی کے ساتھ ویدوں کے متصادم تصورات کے معنی واضح کرنے کے لیے کام میں لایا جائے - حقیقت اور صداقت کا اعلیٰ علم جیسا کہ خیال کیا گیا کلیتہً اپنشدوں میں ظاہر ہو چکا اور عقل کا کام یہ تھا کہ اُس کو تجربے کی روشنی میں کھولے - ہندو فلسفے کو پڑھنے والے اس اہمیت کو ذہن میں رکھیں کہ یہ تقابل جو جدید عالم کا ایک زبردست تصور ہے کہ جدید صداقتیں عقل اور تجربے سے روزمرہ معلوم ہوتی رہتی ہیں اور جن حالات میں کہ قدیم صداقتیں باقی رہتی ہیں وہ بھی اپنا رنگ وخصوصیت بدل دیتی ہیں اور انتہائی صداقتوں کے معاملات میں تو کسی قسم کی قطعیت تک کبھی نہیں پہنچ سکے - ہم کو اُتنے پر ہی قانع ہونا پڑتا ہے جس قدر کہ اس وقت ہماری عقل اور

باب۔ ب

تجربے کی وسعت میں آسکے۔ اور یہ انتہائی گستاخی سمجھی جاتی تھی کہ کوئی شخص خواہ کتنا ہی فاضل اور لائق کیوں نہ ہو۔ خواہ اپنی رائے کی سند پر۔ یا اُن دلایل پر جن کو وہ خواہش کرسکے۔ اعلیٰ صداقتوں کو بسیط طور پر لکھ سکے۔ ایسی بات تو جب تسلیم کی جاتی کہ وہ اپنشدوں کی کتابوں سے اس کو ثابت کرے کہ وہ اُس کی تائید کرتے ہیں اور اُن کا مطلب بھی وہی ہے اس طرح ہندو فلسفے کے اکثر مذاہب اپنا اصلی فرض سمجھتے ہیں کہ اپنشدوں کی تعبیر کریں اس غرض سے کہ یہ ثابت ہو کہ صرف یہی ویدانت کے اصول کو ظاہر کرتے ہیں۔ کوئی شخص جو خود محسوس کرے کہ وہ کسی خاص مذہب کی تعبیر کو ترغیباً قبول کیا ہے یہ کہہ سکتا ہے کہ ویدانت کی تقلید کر رہا ہے۔ رہی آپ کو یقین دلانے کی دشواری کہ کوئی تعبیر قطعی صحیح ہے اس واقعے سے اور بڑھ جاتی ہے کہ خیالات کی مختلف اقسام کے جراثیم اپنشدوں میں منتشر ہیں۔ جو کسی باقاعدہ ترتیب میں نہیں ہیں۔ اس طرح ہر تعبیر کنندہ نے اپنے موقع پر عبارتوں کو خود اپنے نمایاں اصولوں کے موافق بنا لیا اور اُن کو پیش کیا اور دوسروں کو دبا دیا اُن کی تشریح کرکے اُن کو رد کر دیا۔ لیکن اپنشدی تعبیر کے مختلف نظامات کا مقابلہ کرتے ہوئے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ شنکر آچاریہ نے جو تعبیر کی ہے وہ ابتدائی اپنشدی اُصولوں کے عام مجموعے کی رائے کو وسیع طور پر ظاہر کرتی ہے اگرچہ بعض اُصول ایسے ہیں جو دوسرے نظامات کے اصولوں پر ممیز طور پر پردہ ڈالتے ہیں۔ لیکن بہت ہی ابتدائی صورت میں۔ اس طرح ویدانت بالعموم شنکر آچاریہ کی تعبیر سے وابستہ ہے اگرچہ بہت سے ایسے نظامات ہیں جو اس امر کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ حقیقی ویدانت کے اصولوں کو ظاہر کرتے ہیں لیکن صرف شنکر کا نظام نظام ویدانت کہلاتا ہے۔ ایسے حالات میں اپنشدوں کی جدید تعبیر کرنے والے کا فریضہ ہے کہ وہ ان شرح

۴۲

باب۔ کرنے والوں کی طرف مطلق توجہ نہ دے اور اپنشد کو باقاعدہ کتاب نہ سمجھے۔ بلکہ مختلف خیالات کا خزانہ سمجھے۔ یا ایسی ہانڈی سمجھے جس میں سب متاخر فلسفیانہ تصورات ابھی تک الہام کی حالت میں ہیں۔ اگرچہ یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ شنکر کا وحدتی اُصول یا اس حد تک رسائی بہت سی کتابوں کا واحد مضمون ہے۔

یہ بہتر ہوگا کہ جدید تعبیر کنندہ تحدما کو تسلیم نہ کرے کہ تمام اپنشد مربوط نظام رکھتے ہیں بلکہ کتابوں کو مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ دیکھے اور اُن کے معنی متعین کرے لیکن ربط عبارت کا خاص لحاظ رکھے جس میں وہ ظاہر ہوتے ہیں۔ صرف یہی وہ راہ ہے جس سے ہم اپنشدوں میں دوسرے ہندی نظامات کے افکار کے اثرات کا پتا لگا سکتے ہیں اور اس طرح اُن میں افکار کے میلانات کی ابتدائی تحریرات کو پا سکتے ہیں۔

برہمہ کی جستجو

(صفحہ ۴۲)

جدّوجہد وناکامیاں

ابتدائی اپنشدوں میں اصلی تصور یہ ہے کہ خارجی عالم کے تغیر کے تحت ایک غیر متغیر حقیقت ہے اور وہ اس کے مطابق ہے جو انسان کے جوہر میں[1] ہے۔ اگر ہم یونانی فلسفے میں پرمنیڈس یا افلاطون یا جدید فلسفے میں

[1] مبرہد آرنیک چہارم-۴-۵-۲۲۔

باب ۳

کانٹ کے فلسفے پر غور کریں تو ہم یہی میلان پاتے ہیں کہ ایک ناقابل بیان ہستی حقیقت یا جوہر ہے۔ ہیں نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ اپنشد باقاعدہ کتابیں نہیں ہیں جو کسی شخص نے لکھی ہوں بلکہ وہ تو مجموعے یا تصانیف خود کلامیوں۔ مکالموں یا قصوں پر مشتمل ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ یہاں وہاں سادے مباحث ہیں لیکن کہیں علم کی شیخی یا منطقی ورزش نہیں یہاں تک کہ ایک سرسری طور پر پڑھنے والا الہامی رشیوں کے جوش سرگرمی و صداقت طلبی کو دیکھ کر متحیر ہو جائے گا۔ وہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک اُستاد کی تلاش میں بڑے شوق سے مارے مارے پھرتے تھے جو اُن کو برہمہ کی نوعیت پر تعلیم دینے کے لائق ہو کہ برہمہ کہاں ہے؟ اس کی نوعیت کیا ہے؟ ہم نے غور کیا ہے کہ سمہتا کے آخری قرن کے وقت ایسے لوگ تھے جو عالم کے واحد خالق اور نگرانی کرنے والے کے تصور تک پہنچ گئے تھے اور اُس کو مختلف ناموں سے یاد کرتے تھے مثلاً پرجاپتی۔ وشواکرما۔ پرش۔ برہمناس پتی۔ برہمہ۔ لیکن یہ ربانی متصرف ابھی تک صرف دیوتا ہی تھا۔ اس دیوتا کی نوعیت کی تلاش اپنشدوں میں شروع ہوئی۔ بہت سی فطرت کی مرئی اشیا مثلاً سورج اور ہوا وغیرہ اور مختلف نفسیاتی وظائف انسان کی جانچ کی گئی لیکن کسی سے اس امر کے متعلق زیادہ تشفی نہ ہوئی جو مضطر ہو چکی تھی۔ اپنشدوں میں رشیوں نے اول ہی اس خیال کے ساتھ شروع کیا کہ اعلیٰ اہتمام کنندہ یا جوہر وہ ہے جو انسان اور عالم پر حکمراں ہے۔ لیکن اس کی نوعیت کیا ہے۔ کیا وہ فطرت کے دوسرے دیوتاؤں سے مطابق ہو سکتا ہے۔ کیا وہ ایک جدید دیوتا ہے؟ یا کوئی دیوتا ہی نہیں۔ اپنشد اس جستجو کی تاریخ پیش کرتے ہیں اور ان نتائج کا ذکر کرتے ہیں جو حاصل ہو گئے۔

جب ہم اس جستجو کو دیکھتے ہیں تو سمجھتے ہیں کہ ابھی آرینکی تصورات

باب ۳

اور عبادت کی علامتی (پرتیک) صورتوں سے باہر نہیں آئے ہیں پران (حیاتی سانس) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ انسانی زندگی میں لازمی وظیفہ ادا کرتا ہے اور بہت سے قصے یہ ثابت کرنے کے لیے بیان کیے گئے ہیں کہ وہ دوسرے اعضا مثلاً آنکھ۔ کان وغیرہ پہ فوقیت رکھتا ہے اور اسی پر سب وظایف کا دارومدار ہے۔ پران کی فوقیت کے اس اقرار سے اس پر بطور برہمہ کے مراقبہ کرنا شروع ہوا گویا کہ وہ بہت مفید نتایج برآمد کرنے والا ہے۔ اسی طرح ہم پاتے ہیں کہ آکاش (مکان) کی اعلیٰ خصوصیات۔ ہمہ جائیت اور ازلیت کے باعث اُس پر بطور برہمہ کے مراقبہ کیا جاتا ہے اور اسی طرح من یا نفس اور آدیتیہ یا سورج پر بطور برہمہ کے غور کیا جائے۔ پھیلی ہوئی ہوا یا سورج کے مادّی استحضار یا آکاش۔ من اور پران کے غیر مادّی استحضار کے ساتھ ساتھ برہمہ کے متعلق ہم مختلف مراقبے پاتے ہیں جو حقیقی قربانی کی بجائے ہیں۔ پس برہمہ کے حاصل کرنے کے لیے ہم ایک سرگرم جستجو دیکھتے ہیں۔ ہم ایسی بھی فکر پاتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رشی ابھی تک قدیم رسمی تلازمات پر آنکھ بند کرکے چل رہے ہیں اور اگرچہ مراقبہ قربانی کی جگہ لے چکا تھا تاہم یہ برہمہ کے اعلیٰ حصول کے لیے مشکل سے موزوں تھا۔

۴۴

مراقبوں کی ناکامیوں کے بعد ہم کو تلاش برہمہ کی تاریخ پر غور کرنا ہے جس میں رشیوں نے برہمہ کو حکمراں دیوتا۔ سورج۔ چاند۔ رعد۔ ایتھر۔ ہوا۔ آگ اور پانی سے مطابق کرنا چاہا اور ناکام رہے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس نصب العین کا تشفی بخش جواب نہیں دے سکتا جو برہمہ سے درکار ہے۔ ان میں اور مثالوں کا اضافہ کرنا درحقیقت بلا ضرورت اس لیے ہے کہ وہ نہ صرف ایک سرسری بیان میں تکلیف دہ ہے بلکہ اصلی بیان میں بھی وہ صرف

اس لیے قابل قدر ہیں کہ ان سے اظہار ہوتا ہے کہ قدیم رسمی تلازمات سے نجات حاصل کرنا کس قدر تکلیف دہ عمل تھا اور برہمہ کی نوعیت کے صحیح علم تک پہنچنے کے لیے رشیوں کو کیسی ناکامیوں ۔ جد و جہد اور کشمکش سے دو چار ہونا پڑا ہے ۔

برہمہ کا نامعلوم ہونا

اور

طریقۂ سلبی

یہ درحقیقت صحیح ہے کہ ساحرانہ عنصر جو یگیہ کے فرائض کی انجام دہی میں شامل تھا برہمہ کی علاماتی عبادت میں تھوڑے عرصے تک باقی رہا جس میں وہ بطور دیوتا کے تصور کیا جاتا تھا ۔ ویدک شعرا کے قلوب مرئی ظہور کے دیوتاؤں کی پرستش سے اس قدر طویل مدت سے عادی تھے کہ وہ ایک مثبت اور معین برہمہ کی تلاش میں اس کو ترک نہیں کر سکتے تھے ۔ انھوں نے فطرت کی پُرجلال قوتوں کی بہت سی علامتوں کی آزمائش کی لیکن کسی سے اطمینان کلی حاصل نہ ہوسکا ۔ برہمہ کس کی مانند ہے وہ نہیں جانتے تھے ۔ وہ اپنی روحوں کی گہری طلب میں اس کا دھندلا اور خوابی خیال رکھتے تھے جو مستقل اصطلاحات میں ظاہر نہیں کیا جاسکتا ۔ لیکن یہی چیز اُن کو منزل مقصود تک لے گئی اس لیے کہ وہ اعلیٰ سے کچھ بھی کم کسی چیز پر مطمئن نہیں ہوسکتے تھے جہاں تک انھوں نے برہمہ یا آخری حقیقت کو معین اور ایجابی صورت دینے کی کوشش کی اُن کو معلوم ہوا کہ وہ ناکام رہے ۔

باب۳

ایجابی تعریفات ناممکن تھیں۔ وہ نہیں جانتے تھے کہ برہمہ کس کے مثل ہے۔ جو برہمہ بیان سے قاصر ہو اُس کو کیونکر بیان کرتے۔ وہ صرف یہ کہہ سکتے تھے کہ برہمہ اُس کی مانند نہیں ہے جو ہم تجربے میں پاتے ہیں۔ یاگیہ ولکیہ کہتے ہیں "وہ یعنی آتما نہ یہ ہے نہ وہ ہے (نیتی نیتی) وہ ناقابل تصور ہے کیونکہ اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ غیر متغیر ہے کیونکہ اُس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ غیر محسوس ہے کیونکہ کوئی چیز اُس کو چھو نہیں سکتی۔ وہ نہ تلوار کی ضرب سے چوٹ کھا سکتا ہے نہ کوئی نقصان اٹھا سکتا ہے[1]۔" وہ اَست یعنی عدم وجود ہے اس لیے کہ

۴۵

وہ وجود جو برہمہ ہے اس طرح نہیں سمجھا جا سکتا جس طرح وہ وجود جو ہم کو تجربے سے سمجھایا جاتا ہے تاہم وہ وجود ہے اس لیے کہ وہ اکیلا قابل فوقیت حقیقی ہے کیونکہ عالم اس سے قایم ہے ہم خود وہی ہیں پھر بھی واقف نہیں کہ وہ کیا ہے۔ جو کچھ ہم تجربہ کر سکتے ہیں اور جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں محدود ہے لیکن وہ سب کا اساس۔ غیر محدود ہے۔" وہ جو کہ غیر سمعی۔ غیر محسوس۔ غیر مرئی۔ غیر فانی ہے۔ جو نہ چکھا جا سکتا ہے نہ سونگھا جا سکتا ہے۔ لازوال ہے۔ نہ اُس کا آغاز ہے نہ انجام۔ بڑے سے بڑا (مہت) ہے متعین ہے" جو اس سے واقف ہو جاتا ہے وہ موت کے جبڑوں سے چھٹکارا پاتا ہے[2]۔" زمان۔ مکان اور علت اُس سے متعلق نہیں اس لیے کہ وہ ان سب کا جوہر اور ان سے ماورا ہے وہ غیر محدود اور وسیع ہے پھر بھی چھوٹے سے چھوٹا ہے۔ یکدم یہاں ہے جیسے کہ

---

[1] براہمن صفحہ ۴، ۵، ۱۵ :۔ ڈیوسن۔ میکس مولر اور اور سب کے سب نے اس عبارت کی غلط تعبیر کی ہے۔ اِستیو کو صفت یا اسم فاعل سمجھا۔ گرچہ اس کی تائید میں کوئی شہادت پیش نہیں کی گئی۔ یہ "اسی" تلوار سکا ہے۔

[2] کیتھ صفحہ ۳، ۱۵۔

وہاں ہے اور وہاں ہے جیسا کہ یہاں ہے۔ اس کی خصوصیت بتلانا ناممکن ہے سوائے اس کے تمام تجربی صفات۔ تعلقات اور تعریفات کا انکار کیا جائے۔ وہ زمان۔ مکان اور علت کی ساری قیود سے آزاد ہے۔ وہ سب پر حکومت کرتا ہے جو خارجی طور پر نظر آتا ہے۔ پس تجربی عالم پر حکومت کرتا ہے۔ جب باہوا سے واسکلی نے سوال کیا تو اُس نے برہمہ کی نوعیت کی تشریح میں صرف خاموشی اختیار کی۔ واسکلی نے کہا عالیجناب مجھ کو برہما کی نوعیت کی تعلیم دیجیے لیکن باہوا خاموش ہی رہا جب دو تین بار سوال کیا گیا تو اُس نے جواب دیا کہ درحقیقت میں تم کو سکھاتا ہوں لیکن تم سمجھتے نہیں ہو۔ آتما خاموشی ہے[۱]۔ اور اس کے بتلانے کے لیے راستہ یہ ہے "نیتی نیتی" وہ یہ نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں ہے۔ ہم اُسے کسی ایجابی حیثیت سے جو ہمیشہ تصوری فکر سے محدود ہوتی ہے۔ نہیں بیان کر سکتے۔

اُصول آتما

(صفحہ ۵۴)

اپنشدی تعلیم کا لب لباب اس مساوات میں شامل ہے۔ آتما = برہمہ۔ ہم نے غور کیا ہے کہ لفظ آتما ایک طرف تو رگ وید میں عالم کے جوہر قصوی کے لیے اور دوسری طرف حیاتی سانس کے لیے استعمال ہوا ہے۔ متاخر اپنشدوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ لفظ برہمہ بالعموم اول الذکر مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور لفظ آتما سے

[۱] شنکر برہمہ سوتر صفحہ ۳، ۲، ۱۷۔ اور ڈیوسن کا فلسفہ اپنشد صفحہ ۱۵۶۔

باب ۱۳، ۶۴

انسان کا سب سے اندرونی جوہر مراد ہے۔ اور اپنشد اس امر کے اظہار پر زور دیتے ہیں کہ یہ دونوں ایک ہی اور یکساں ہیں۔ لیکن انسان کے داخلی جوہر کے متعلق خود انسان کی ذات ابہام پیدا کرتی ہے اس لیے کہ یہ مختلف معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ اس طرح جب تک انسان جوہر غذا (مثلاً طبعی اعضائے انسانی) پر مشتمل ہے وہ (ان مئے) کہلاتا ہے۔ لیکن اس خول کے پیچھے ایک ذات ہے جو حیاتی سانس پر مشتمل ہے۔ یہ ذات بطور حیاتی سانس (پران مئے آتما) کہلاتی ہے۔ اس کے پیچھے ایک اور ذات ہے جو ارادے پر مشتمل ہے (منو مئے آتما) کہلاتی ہے اس کے اندر ایک دوسری ذات شامل ہے جو شعور پر مشتمل ہے۔ (وگیان مئے آتما) کہلاتی ہے لیکن ان سب کے پیچھے ایک ذات ہے جو آخری جوہر اور خالص طمانیت ہے اس کو (آنند مئے آتما) کہتے ہیں۔ کتابوں میں لکھا ہے کہ حقیقۃً وہ بیخودی ہے اور جس کو یہ بیخودی حاصل ہو جاتی ہے وہ انسان مسرور ہو جاتا ہے۔ کون رہ سکتا ہے۔ کون جی سکتا ہے اگر یہ مکان (آکاش) فرحت بخش نہ ہو اس لیے کیونکہ وہ ہے جو مسرت ہے کیونکہ جو کوئی غیر مرئی ماورائے ذات۔ ناقابل بیان۔ بے سہارا کی بلاخوف حمایت پاتا ہے وہ درحقیقت بیخوف ہو جاتا ہے۔ لیکن جیسے یہ معلوم ہو کہ اس میں اور آتما میں ذرا بھی فرق ہے تو خوف اس کے لیے ہے۔[1]

دوسرے مقام پر پرجاپتی کا ذکر ہے جو ذات (آتما) گناہ۔ بڑھاپا۔ موت۔ رنج و غم۔ بھوک اور پیاس سے آزاد ہے جس کی خواہشیں حقیقی ہیں جس کے کھرے خیالات سچے ہیں۔ اس کی تلاش اور تحقیق کی جائے۔ وہ شخص جو اس ذات سے واقف ہے وہ اپنی ساری

[1] تیت صفحہ ۷۷۔ [2] چھاندوگیہ صفحہ ۸ / ۷ / ۱۔

باب ۳

خواہشات اور سارے عالموں کو حاصل کرتا ہے۔ یہ سن کر دیوتا اور دیو اِندر اور ویروچن کو اپنے نمائندے منتخب کرکے اُس ذات کی دریافت کے لیے پرجاپتی کے پاس روانہ کرتے ہیں۔ پرجاپتی نے اُنھیں تعلیم دینے پر رضامندی ظاہر کی اور کہا کہ پانی کے برتن میں دیکھو کس قدر حصہ ذات کا نظر آتا ہے اُنھوں نے جواب دیا کہ ساری ذات حتیٰ کہ بال اور ناخن تک نظر آتے ہیں اُس نے کہا یہی ذات ہے جو موت و خوف سے بالا ہے یہی برہمہ ہے۔ وہ خوش ہو کر لوٹے لیکن پرجاپتی نے خیال کیا کہ یہ لوگ بلا تحقیق اور ذات کے علم کے بغیر چلے گئے ویروچن تو اس یقین کے ساتھ لوٹا کہ جسم ذات ہے لیکن اندر دیوتاؤں کے پاس لوٹ کر نہیں آیا۔ وہ خوف زدہ تھا اور شکوک سے معمور تھا۔ پرجاپتی کے پاس آکر کہنے لگا۔ کہ جسم کے آراستہ ہونے سے یہ ذات آراستہ ہو جاتی ہے جسم اچھی طرح ملبوس ہو تو ذات بھی اچھی طرح ملبوس ہوگی۔ ذات خوب پاک و صاف ہوگی جب جسم پاک و صاف ہوگا۔ ذات اندھی ہوگی اگر جسم اندھا ہو ذات بگڑ جاتی ہے جب جسم بگڑ جاتا ہے اور جسم کے فنا ہونے سے ذات بھی فنا ہو جاتی ہے۔ پس اس نظریے ۴۷ میں کوئی خوبی نہیں ہے۔ تب پرجاپتی نے ذات کے بارے میں اعلیٰ تعلیم دی اور کہا کہ جو خوابوں سے لطف اُٹھاتا ہے وہ ذات ہے۔ یہ بےخوف اور بے فنا ہے یہی برہمہ ہے۔ اندر واپس ہوا لیکن پھر شکوک میں پڑ گیا۔ خوف کھایا اور واپس آکر کہنے لگا کہ اگرچہ خوابی ذات اندھی نہیں ہوتی جب جسم اندھا ہو یا کانی نہیں ہوتی جبکہ جسم کانا ہو اور اُس کے نقائص سے متاثر نہیں ہوتی اور جسم کی تباہی سے تباہ نہیں ہوتی تاہم ایسی معلوم ہوتی ہے گویا مغلوب ہے تکلیفیں برداشت کر چکی ہے اور رنجیدہ ہے۔ اس نظریے میں مجھے کوئی صداقت معلوم نہیں ہوتی یہ سن کر پرجاپتی نے اس سے بھی اعلیٰ تعلیم دی کہ جب انسان گہری نیند میں ہوتا ہے تو کامل طمانیت سے کوئی خواب نہیں دیکھتا۔

باب۳

یہ ذات ہے یہ بیخوف لازوال ہے یہی برہمہ ہے۔ اندر واپس ہوا لیکن پھر شکوک میں پڑ گیا اور واپس آکر کہنے لگا کہ ذات گہری نیند ہے۔ خود سے واقف نہیں کہ میں یہ ہوں نہ وہ دوسری موجودات کو جانتی ہے۔ وہ تحلیل ہوتی اور فنا ہوتی ہے۔ اس لیے یہ بھی کچھ اچھا خیال نہیں۔ اب پرجاپتی ذات کے بارے میں یکے بعد دیگرے تعلیم دیتا رہا کہ وہ بطور جسم۔ بطور ذات خوابی۔ اور ذات بلاخواب گہری نیند ہے لیکن دریافت کرنے والے کے بارے میں معلوم کیا کہ ہر صورت میں اُس کو علم ہوا کہ ذات کے متعلق ان میں سے کوئی بھی آخری صداقت نہیں ہے جس کی تلاش ہے۔ بالآخر اس کو ذات کی کامل صداقت کے بارے میں آخری اور انتہائی تعلیم دی اور کہا کہ یہ جسم لازوال اور لاجسم ذات کے سہارے ہے! یہ ذات جو جسم میں شامل ہے اور مجسم کی گئی ہے لذت والم سے متاثر ہوتی ہے اور جب تک جسم سے وابستہ ہے لذت والم سے چھٹکارا نہیں لیکن لذت والم بے جسمانی ذات کو مس نہیں کرتے[1] جیسا کہ قصے سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ لوگ انسان میں ایسے مستقل وغیر متغیر جوہر کی تلاش کرتے تھے جو ہر ایک تغیر کی حد سے باہر ہو۔ یہ موضوعی جوہر بعض وقت خالص موضوعی لاشے شعور حقیقت۔ طمانیت کہلاتا ہے۔ وہ بصیرت مطلقہ کا بصیر ہے اور سماعت مطلقہ کا سامع ہے۔ علم مطلق کا عالم ہے۔ وہ دیکھتا ہے لیکن دیکھا نہیں جاتا۔ سنتا ہے لیکن سنا نہیں جاتا۔ جانتا ہے لیکن جانا نہیں جاتا وہ ساری روشنیوں کی روشنی ہے۔ وہ نمک کے تودے کی مانند ہے جس کا ظاہر اور باطن نہیں۔ سب مزہ ہی مزہ ہے۔ اسی طرح وہ حقیقت آتما ظاہر اور باطن نہیں رکھتا لیکن سب علم ہی علم ہے۔ طمانیت اس کی صفت نہیں

[1] چھا صفحہ ۸، ۷، ۱۲۔

باب ۳

۴۸

بلکہ یہ خود طمانیت ہے برہمہ کی حالت بیخواب نیند سے مشابہ ہے اور
وہ جس کو یہ طمانیت حاصل ہو جاتی ہے بیخوف ہو جاتا ہے۔ یہ ہمیں
اپنے بیٹے۔ بھائی۔ بیوی۔ شوہر۔ دولت۔ فارغ البالی سے بھی زیادہ
عزیز ہے۔ اُسی کے لیے اور اُسی کے توسط سے اشیا ہم کو پیاری ہیں
از روئے فوقیت یہی ذات سب سے زیادہ پیاری ہے۔ یہی تو
اندرونی آتما ہے۔ تعینات توالم سے معمور ہیں۔ یہ ایک لاتعین ہے
جو طمانیت اعلیٰ ہے۔ جب انسان یہ بیخودی پاتا ہے تو اس طمانیت
سے بھر جاتا ہے اس لیے کہ کون سانس لے سکتا کون جی سکتا اگر یہ
طمانیت اس خلا (آکاش) کو معمور نہ کرتی۔ وہی تو ہے جو طمانیت
کی طرح عمل کرتا ہے کیونکہ جب انسان اس غیر مرئی۔ بے سہارا۔
ناقابل اظہار و بیان وجود سے امن اور بے خوف حمایت حاصل
کرتا ہے تو درحقیقت وہ شانتی حاصل کر لیتا ہے۔

اپنشدوں میں برہمہ کی اہمیت

(صفحہ ۴۸)

آتما نہ صرف انسان میں ہے بلکہ عالم کی ساری چیزوں سورج
چاند اور دُنیا میں ہے اور یہی آتما برہمہ ہے۔ آتما سے کوئی شے
خارج نہیں ہے۔ پس کثرت ہے ہی نہیں جس طرح مٹی کو جان لینے سے
مٹی کی بنی ہوئی تمام چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں اور جس طرح لوہے کو
جان لینے سے لوہے کی بنی ہوئی تمام چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح
اس آتما یا برہمہ کے جان لینے سے باقی تمام اشیا معلوم ہو جاتی ہیں۔
جوہر انسان اور جوہر عالم حقیقت میں دونوں ایک ہیں اور یہی
برہمہ ہے۔

باب۲

اب ایک سوال ہو سکتا ہے کہ مظہری عالم کے رنگ۔ بو۔ آواز و ذائقے کی ماہیت کو کیا کہا جائے ؟ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اپنشد کے تصوری نظام فلسفے کا اس قدر اظہار نہیں کرتے جس قدر کہ رشیوں کے افکار جو اپنے میں برہمہ کی روح رکھتے تھے۔ وہ برہما کی وحدت اور فطرت کی کثرت کے مابین تضاد کا خیال نہیں کرتے تھے۔ جب عملی نظر کثرت اُن کو اپنی طرف متوجہ کرتی تو وہ اُسے تسلیم کرتے لیکن صاف ظاہر کر دیتے کہ سب برہما ہے برہمہ ہی سے نکلا ہے اور اُسی میں لوٹ جائے گی۔ برہمہ نے خود اپنے اندر سے تمام عالم کو پیدا کیا ہے اور پھر موضوعی متصرف (انتریامی) کی حیثیت سے اس میں داخل ہوا اس طرح مادی عالم اور برہما کی جو اُس کا نگران ہے ایک مشہور ثنوی خصوصیت معلوم ہوتی ہے اگرچہ اور مقامات پر زور طریقے پر بیان پایا جاتا ہے کہ یہ صرف (نام روپ) نام اور صورت ہیں اور جب برہمہ جان لیا جاتا ہے تو باقی ہر ایک چیز معلوم ہو جاتی ہے۔ تصوری بیان کی مطابقت کی خاطر ہم آہنگی کی کوشش نہیں کی گئی جس طرح کہ ویدانت کے بڑے اُستاد شنکر آچاریہ نے ان ثنوی عبارتوں کی تشریح کر کے ان کو رد کیا ہے۔

عالم ایک حقیقت تصور کیا گیا ہے لیکن اس میں حقیقی صرف برہمہ ہے۔ برہمہ کی وجہ سے آگ جلتی ہے۔ ہوا چلتی ہے۔ برہمہ ہی سارے عالم میں اصول فاعلی ہے اور پھر بھی سب سے زیادہ چپ چاپ اور بلا حس و حرکت ہے۔ دُنیا اُس کا جسم ہے اور وہ اُس کے اندر کی روح" وہ سب کو پیدا کرتا ہے سب کا ارادہ کرتا ہے۔ سب کو سونگھتا ہے۔ سب کو چکھتا ہے۔ وہ سب میں پیوست ہے خود ساکت اور غیر متاثر ہے[1]۔ وہ اوپر نیچے۔ آگے پیچھے

۴۹

[1] چھا صفحہ ۳، ۱۴، ۴۔

دریا جو شرق ہے وہ یہ سب کچھ ہے[1]۔ جس طرح یہ دریا جو شرق
شمال و جنوب میں ہے وہ یہ سب کچھ ہے
اور مغرب میں سمندر سے نکلتے ہیں اور اسی میں گر کر سمندر ہو جاتے ہیں۔
لیکن نہیں جانتے کہ وہ ایسے ہیں پس اسی طرح سب لوگ جو اُسی ذات
سے وجود میں آئے ہیں واقف نہیں کہ وہ اسی ذات سے وجود پذیر ہوئے ہیں
جو سب سے زیادہ دقیق ہے۔ یہ ذات ہے یہ سب کچھ ہے۔
یہ صداقت ہے۔ اے شویت کیتو تو یہی ذات ہے[2]۔
ڈیوسن بیان کرتا ہے کہ برہمہ کے بارے میں خیال کیا گیا ہے کہ
وہ علت قبل زمان ہے اور عالم معلول ہے جو اس سے نکلا ہے۔
برہمہ ہر عالم کا اندرونی انحصار اور اُس کے ساتھ اُس کی لازمی عینیت کا
اظہار اس طرح کیا گیا ہے کہ تخلیق عالم برہمہ کے ذریعے اور برہمہ میں سے
ہوتی ہے (یہی منڈ۔ ۱۔ ۱۔ ۷ میں کہا گیا ہے)۔
جس طرح مکڑی جالا بنتی ہے۔
جس طرح کہ پودے زمین سے اُگتے ہیں۔
اسی طرح یہ سب کچھ جو یہاں ہے اسی غیر فانی سے نکلا ہے۔
جیسے کہ چنگاریاں اچھی طرح سلگائی ہوئی آگ سے نکلتی ہیں۔
جو اس سے ماہیت میں مشابہ ہیں اور ہزاروں کی تعداد
میں نکلتی ہیں۔
پس میرے پیارے احباب اس غیر فانی سے بہت قسم
کی زندہ مخلوق نکلتی ہے اور پھر اس میں واپس ہو جاتی ہے۔
اور پھر بھی یہ عالمی اصول ہمیں سب سے زیادہ مرغوب ہے۔
اور اپنشد کی سب سے اعلیٰ تعلیم یہ ہے (تت توام اسی) "وہ تو ہے"[3]۔

---

[1] چھا صفحہ ۷، ۲۵، ۱۔
[2] ء صفحہ ۶، ۱۰، ۳۔
[3] فلسفۂ اپنشد ترجمہ ڈیوسن صفحہ ۱۶۴۔

باب۲ اس اصول کا نشوونما کہ برہمہ انسان اور فطرت کے حصوں اور قوتوں کا داخلی حکمراں ہے اور یہ کہ عالم کے سارے اثرات اُس کے احکام کا نتیجہ ہیں جس کی کوئی شے عدول حکمی نہیں کر سکتی۔ ایک ایسی توحیدی فکر کی لہر کو نمود دی جس میں برہمہ مثل خدا الگ کھڑا ہوا دنیا پر حکم چلانے والا تصور کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اُسی کے حکم سے سورج اور چاند باہم متحد ہیں اور زمین و آسمان باہم کھڑے ہوئے ہیں[1] شویتاشویتر[2] کی مشہور ابیات میں خدا اور روح کا فرق اس طرح بتلایا گیا ہے:

"دو چمکدار پر والے مخلص ساتھی پرند ایک ہی درخت کے چوطرف اڑتے ہیں۔ ایک تو میٹھے پھل چکھتا ہے۔ دوسرا بغیر کھائے ٹکٹکی باندھے نیچے دیکھتا رہتا ہے۔"

۵۰ لیکن باوجود اس بدیہی توحیدی میلان کے اور اکثر (ایش یا ایشنا) مالک کی اصطلاح کے استعمال کے اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا پرستی کہیں حقیقی معنی میں نمایاں نہیں رہی اور ایک رب اعلیٰ کا تسلیم کرنا بھی خود آتما کی اعلیٰ حیثیت کی شاخ ہے جو بطور ایک اعلیٰ اصول کے ہے۔ چنانچہ ہم کوشتکی اپنشد ۳-۹ میں پڑھتے ہیں۔

"وہ اچھے اور بُرے اعمال سے اچھا اور بُرا نہیں ہو جاتا بلکہ جس کو وہ سربلند کرنا چاہتا ہے اُس سے اعلیٰ اعمال کراتا ہے اور جس کو ذلیل کرنا چاہتا ہے اُس سے بُرے اعمال وہ حافظ عالم ہے۔ وہ مالک دُنیا ہے۔ وہ سب کا رب ہے۔ وہ میری روح (آتما) ہے پس باوجود اس کے کہ رب اپنی عظمت رکھتا ہے تاہم میری روح ہے۔ بہت سی جگہ برہمہ سے مراد بیک وقت ماورا و موضوعی ہے۔ پس کہا گیا ہے کہ

[1] براہمن صفحہ ۳، ۸، ۱۔
[2] شیوتاشوتر ۴۔۶ منڈک صفحہ ۳، ۱، ۱۔ اور ڈیوسن کا ترجمہ فلسفہ اپنشد صفحہ ۱۷۷۔

باب ۳

وہ ایک لازوال درخت کی طرح ہے جس کی جڑیں اوپر کو نکلی ہیں۔ اور شاخیں نیچے پھوٹی ہیں۔ سارا عالم اُس میں سمایا ہوا ہے۔ اور کوئی اس سے ماورا نہیں ہے۔ یہ وہ ہے...... جس کے خوف سے آگ جلتی ہے۔ سورج چمکتا ہے۔ اس کے خوف سے اندر۔ وایو اور پانچویں موت (دوسری دو کے ساتھ) بھاگ جاتی ہیں[1]۔

اگر ہم اپنشدوں میں تصور برہمہ کی مختلف حیثیتوں کو نظر انداز کردیں اور اصلی افکار کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ سب سے اہم خیال یہ ہے جو اکثر کتابوں میں پایا جاتا ہے کہ آتما یا برہمہ ہی اصلی حقیقت ہے اور اس کے سوائے ہر چیز غیر حقیقی ہے۔ اور دوسرا خیال جو بہت سی کتابوں میں ملتا ہے وہ وحدت الوجودی مذہب ہے جس میں آتما برہمہ کی مطابقت عالم سے بتلائی گئی ہے، تیسرا خیال خدا پرستی سے متعلق ہے جو برہمہ کو عالم کا حکمران رب تصور کرتا ہے۔ یہ تصورات ابھی ابہامی صورت میں تھے جس میں سے کسی کی باقاعدہ تنظیم نہیں ہوئی تھی۔ اسی لیے بعد کو آنے والے ویدانت کے شارح مثلاً شنکر آچاریہ رامانج آچاریہ اور دوسرے لوگوں نے ان کتابوں کے معنوں پر اس لیے تکرار کی کہ ایک باقاعدہ نظام فلسفہ مستخرج ہوکر ترقی پاسکے۔ اس طرح اصول مایا جس کا خفیف سا ذکر ایک جگہ برہد آرینک اپنشد میں ہوا ہے اور تین دفعہ شویتا شوتیر میں آیا ہے۔ شنکر کے فلسفۂ ویدانت کا بنیادی سبب ہوجاتا ہے جس میں فقط برہمہ حقیقی ہے اور ماسوا اس کے غیر حقیقی[2]۔

عالم

(صفحہ ۵۱)

۵۱ ہم نے ابھی دیکھا ہے کہ عالم کا جوہر برہمہ میں ہے۔ برہمہ سے

---

[1] کیٹھ ۲، ۶، ۱، ۳۔

[2] برہد صفحہ ۲، ۵، ۱۹۔ شیوترمتھ ۴، ۱، ۴، ۹، ۱۰۔

باب ۳

نکلا ہے اور اسی میں واپس ہوگا اور باوجود اس کے کہ عالم کا وجود لبطور برہمہ ہے
اس کی خصوصیت کا جس طرح کہ تجربے کو ظاہر ہوتی ہے انکار نہیں
کیا جا سکتا۔ شنکرآچاریہ تسلیم کرتے ہیں کہ اپنشدوں میں خارجی عالم کا
ذکر ہے اور جان بوجھ کر اس کو اس لیے حقیقت دی گئی ہے کہ اس کو
اضافی حقیقی سمجھیں اور رجوع ہی کہ برہمہ کی انتہائی صداقت کا علم ہو جائے گا۔
یہ فی الفور مجازی ظاہر ہوگا۔ پس بہرحال یہ ایک حد تک اصلاح طلب ہے کہ
رشیوں کا غالباً کوئی شعوری مقصد منظہری عالم کو اضافی حقیقت دینے
میں نہ تھا۔ باوجود برہمہ کو اعلیٰ حقیقت کہنے کے وہ منظہری عالم کے
دعادی کو نظرانداز نہیں کرسکتے تھے۔ اور حقیقت کو اس سے منسوب
کرنا پڑتا تھا عالم کی اس حقیقت اور برہمہ کی حقیقت تصوری کی بے ربطی
میں تطابق پیدا کرنے کی اس طرح کوشش کی گئی کہ عالم اُس سے
باہر نہیں ہے بلکہ اس میں سے نکلا ہے۔ اُس میں قائم ہے اور اسی میں
لوٹ جائے گا۔

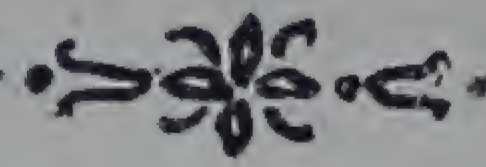
بعض وقت عالم کو دو حیثیتوں سے بیان کیا گیا ہے یعنی عضوی اور غیر عضوی
تمام عضوی اشیا خواہ نباتات ہوں حیوانات ہوں یا انسان سب روح رکھتی ہیں[1]۔ برہمہ نے
اس خواہش سے کہ کثرت ہو جائے آگ (تیجس) پانی (آپ) زمین (کشتی)
کو پیدا کیا۔ تب وہ خود موجود برہمہ ان میں داخل ہوا۔ اور ان تینوں
کے اتصال سے یہ اجسام بنائے گئے ہیں[2]۔ پس تمام اشیا ان تینوں
کے باہم حصوں کی ترکیب اور آمیزش سے پیدا ہوئی ہیں۔ ابتدائی
عناصر کی سہ گونہ تقسیم کے اس نظریے میں مابعدی تفریق کے (بالخصوص
سانکھ مذہب کے) ابتدائی جراثیم جو خالص نامتناہی صغیر جواہر
(تن ماترا) اور ٹھوس عناصر کے متعلق ہیں موجود ہیں۔ اور اس کے تحت

---

[1] چھا صفحہ ۶،۲۔

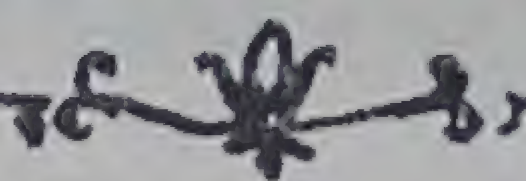
[2] " " ۶، ۲، ۳، ۴۔

یہ نظریہ بھی شامل ہے کہ ہر ایک ٹھوس مادہ ابتدائی عناصر کے سالمات سے مرکب ہے۔ پرشن اپنشد ۴، ۸۔ میں ٹھوس عناصر کو دوسرے لطیف طبایع سے ممیز کیا گیا ہے مثلاً (پرتھوی) زمین اور اُس کی لطیف حالت (پرتھوی ماترا) خاکی ذرات تیتریہ اپنشد میں (۲-۱) بہرحال آکاش کو بیان کیا گیا ہے کہ برہمہ سے نکلا ہے اور دوسرے عناصر ہوا۔ آگ۔ پانی۔ مٹی۔ ہر ایک براہ راست اُس عنصر سے نکلا ہے جو براہ راست اُس سے پہلے نکلا ہے۔

روح عالم

۵۲ تصور روح عالم عالم سے اسی طرح منسوب ہے جس طرح روح انسانی جسم سے۔ پہلی بار رگ وید ۱۰۔ ۱۲۱۔ ۱۔ میں اس کا ذکر آتا ہے جہاں کہا گیا ہے کہ وہ ابتدائی پانیوں سے مخلوق کا پہلا نوزائیدہ ہے۔ اس ذات کا ذکر شوتیا شوتیر میں دو دفعہ آیا ہے لیکن درحقیقت تعجب تو یہ ہے کہ اس وجود کا ذکر ابتدائی اپنشدوں میں نہیں ہے۔ صرف دو جگہ جہاں اس کا بیان آیا ہے اس کی ضمنیاتی حیثیت عیاں ہے کہ وہ کائناتی تخلیق کے عمل کی ابتدائی پیدائش ہے۔ لیکن اس کی اہمیت نظریۂ برہمہ یا آتما کی ترقی کے نقطۂ نظر سے کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ واقعہ کہ ابتدائی اپنشدوں میں نہ تو پرش کا نہ وشواکرما کا نہ ہرنیہ گربھ کا کوئی اہم حصہ ہے۔ مجھ کو اس نتیجہ پر پہنچاتا ہے کہ اصول اپنشد مابعدی رگ ویدک خیالات کے وحدت پرست میلانات سے ترقی نہیں پائے ہیں۔ شوتیا شوتیر کے فقروں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح ہرنیا گربھ کو جس کو رگ وید ۱۰-۱۲۱-۱ میں ایک اعلیٰ اہمیت

باب ۳

دی گئی ہے اُس کو مخلوقات کے درجے تک لایا گیا ہے۔ ڈیوسن اپنشدوں کے اصول ہرنیہ گربھ کی اہمیت کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے "کہ سارے مادّی عالم کا امکان اسی حد تک ہے جب تک وہ ایک معلوم موضوعی ہستی سے قایم ہے۔ یہ موضوعی وجود خارجی عالم کو قایم رکھنے والا ہے جو ساری انفرادی اشیا میں ظاہر ہوتا ہے لیکن ان سے مطابق نہیں ہے اس لیے کہ انفرادی اشیا فنا ہو جاتی ہیں اور خارجی عالم ان کے بغیر بھی باقی رہتا ہے۔ پس ایک لازوال عالم ہستی موجود ہے جس سے خارجی عالم قایم ہے زمان و مکان اسی موضوع سے ماخوذ ہیں لیکن وہ خود نہ زمان سے مطابق ہے نہ مکان سے پس تجربی نقطۂ نظر سے وہ لاشے ہے وہ تجربی نہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی حقیقت رکھتا ہے[1]" بہر حال میرے نزدیک یہ بالکل غیر ہے کیونکہ یہ ہرگز فرض نہیں کیا جا سکتا کہ اصول ہرنیا گربھ اپنشدوں میں کوئی فلسفیانہ اہمیت رکھتا ہو۔

نظریۂ تعلیل

اپنشدوں میں عملاً منظم نظریۂ تعلیل تھا ہی نہیں فلسفۂ ویدانت کے متاخر شارح شنکر نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اپنشد علت کو تغیر کا سبب سمجھتے ہیں جو خود درحقیقت تو غیر متغیر ہے مگر تغیر پذیر نمود رکھتا ہے۔ چھاندوگیہ اپنشد ۴-۱- کی کثیر تمثیلات کی قوت پر اُس نے ایسا کہا جس میں علت مادّی مثلاً مٹی اپنے تمام تغیرات مثلاً گھڑا۔ صراحی۔ رکابی وغیرہ میں حقیقت ہوتی ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ اگرچہ

۵۳

[1] ڈیوسن کا فلسفۂ اپنشد صفحہ ۲۰۱-

ظاہری صورتوں کی کئی اقسام ہیں کہ ایک کو رکابی۔ ایک کو گھڑا اور ایک کو صراحی کہتے ہیں لیکن یہ نام اور روپ کے خالی غولی امتیاز ہیں۔ کیونکہ ان سب میں اصلی چیز مٹی ہے جو اپنے جوہر میں ہمیشہ ویسی ہی رہتی ہے خواہ تم اس کو گھڑا کہو یا صراحی۔ پس اس طرح علت قصوی غیر متغیر برہمہ ہمیشہ یکساں رہتا ہے گو وہ گوناگوں دنیا کی صورت میں تغیر پذیر نظر آتا ہو اسی طرح یہ عالم دام خیال ہے یا سراب ہے جو از روئے فوقیت حقیقی برہمہ کے ذمے کیا گیا ہے بہرحال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ اس رائے کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اپنشدوں میں غیر مکمل صورت میں بیان کی گئی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ ایک دوسرا نظریہ بھی ہے جو معلول کو حقیقی تغیر کا نتیجہ سمجھتا ہے اور جو علت میں عناصر کثرت کے اتصال وعمل کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس طرح جب فطرت کی مختلف چیزوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ تین عناصر ہوا۔ آگ اور خاک کے اتصال کی پیداوار ہیں تو معلول سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ان عناصر کی ترکیب سے حقیقی تغیر پیدا کیا گیا ہے یہ (جیسا کہ ہم آیندہ دیکھیں گے) پرنیام نظریۂ تعلیل کا آغاز ہے جس کی تائید مذہب سانکھ نے کی ہے۔[1]

اصول تناسخ

(صفحہ ۵۳)

جب ویدک لوگوں نے مردے کو جلتے ہوئے دیکھا تو انھوں نے فرض کیا کہ انسان کی آنکھ سورج کے پاس چلی جاتی ہے۔ سانس ہوا کے پاس۔ قوت تقریر آگ کے پاس۔ اور اس کے اعضا مختلف حصص عالم کے پاس

[1] چھا صفحہ ۶،۲،۴۔

باب ۳　چلے جاتے ہیں۔ انھوں نے یہ بھی یقین کیا جیسا ہم نے ابھی بیان کیا کہ دوسرے عالموں میں اچھے اور برے اعمال کا بدلا ملتا ہے گرچہ ہم ایسی باتیں پاتے ہیں کہ انسانی روح درختوں میں جا رہی ہے۔ اُس وقت تناسخ کے متعلق میلان بہت ہی کم ترقی یافتہ تھا۔ بہرحال اپنشدوں میں تناسخ کی طرف واضح ترقی دو ممیز مدارج میں ہوئی ہے ایک تو دوسرے عالم میں انعام پانے کا ویدک تصور اصول تناسخ سے متحد ہوتا ہے۔

۵۴　دوسرے اصول تناسخ خود آڑے آکر دوسرے عالم کے بدلے کے تصور کو مغلوب کر دیتا ہے پس کہا گیا ہے کہ جنھوں نے خیرات کے یا عام جمہور کے فایدے کے کام کیے ہیں مثلاً کنواں کھدوانا وغیرہ تو وہ مرنے کے بعد اپنے آبا و اجداد (پتری یان) کی راہ اختیار کرتے ہیں جس میں یہ ہوتا ہے کہ مرنے کے بعد روح پہلے دھوئیں میں داخل ہوتی ہے پھر اندھیری راتوں سے گزرتی ہوئی چاند تک جا پہنچتی ہے اور جب تک اُس کے نیک کام باقی رہتے ہیں وہاں مقیم رہتی ہے پھر اس کے بعد ایتھر۔ ہوا۔ دھواں کُہر۔ بادل۔ بارش۔ نباتات۔ غذا اور تخم سے ہوتی ہوئی انسان کی غذا کی مطابقت سے رحم مادر میں داخل ہوتی ہے اور پھر پیدا ہو جاتی ہے۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ روح نہ صرف عالم قمر میں قیام کرتی ہے بلکہ دوبارہ اس عالم میں پیدا کر دی گئی ہے[۱]۔

دوسرا راستہ (دیویان) دیوتاؤں کا ہے۔ یہ ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو اعتقاد اور ریاضت (تپ) کی تربیت پائے ہوئے ہوں۔ یہ روحیں موت کے وقت مختلف مدارج شعلہ۔ دن۔ ماہ کا روشن نصف۔ سال کا روشن نصف۔ چاند۔ آفتاب اور بجلی سے ہوتے ہوئے بالآخر برہمہ میں داخل ہوتی ہیں جہاں سے

---

[۱] چھا صفحہ ۱۰۲۵۔

باب ۵

وہ کبھی واپس نہیں ہوتیں۔ ڈیوسن کہتا ہے" اس تمام مضمون کا مفہوم یہ ہے کہ روح دیوتاؤں کی راہ اختیار کرکے پر نور طبقات میں پہنچ جاتی ہے جہاں جو کچھ روشن اور درخشاں ہے سب مرتکز ہے۔ یہ تمام مقامات شمسیر نے کی منزلوں کے مانند ہیں جو نورالانوار برہمہ تک پہنچ جاتے ہیں[1]۔

دوسرا مسلک فکر یہ ہے جس میں براہ راست، حصول تنلسخ کا حوالہ دیا گیا ہے جس کو دوسرے عالموں میں گزرنے کے ذریعے اپنے اعمال کے نتائج پانے یا آباواجداد اور دیوتاؤں کی راہ (یان) اختیار کرنے کے تصور سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یاگیہ ولک کہتا ہے" جب روح کمزور ہو جاتی ہے (نمودی کمزوری بوجہ ضعف جسم جس کے ساتھ وہ متلازم ہے) اور گویا اُس کو غش آجاتا ہے تو حواس اُس کے ساتھ چلے جاتے ہیں یہ روح اپنے ساتھ لطیف اجزا لے جاتی ہے اور صرف دل میں جمع کرتی ہے۔ پس جب آنکھیں پتھرا جاتی ہیں تو روح رنگ کو محسوس نہیں کرسکتی (حواس) اُس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں (اور لوگ اس کے بارے ہیں کہتے ہیں) وہ نہیں دیکھتا (حواس) اُس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں وہ نہیں سونگھ سکتا۔ حواس اُس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں وہ نہیں چکھ سکتا۔ حواس اُس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔ وہ چھو نہیں سکتا۔ حواس اُس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔ وہ خیال نہیں کرسکتا۔ حواس اُس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔ لوگ کہتے ہیں کہ وہ جان نہیں سکتا اس کے دل کا سرا چمکتا ہے اور اس چمک سے اُس کی روح نکل جاتی ہے۔ جب وہ آنکھ سر یا کسی دوسرے عضو سے نکل جاتی ہے تو حیاتی وظیفہ (پران) اس کے ساتھ چلا جاتا ہے اور تمام حواس باہر نکل جانے میں حیاتی وظیفے (پران) کی پیروی کرتے ہیں۔ روح اس طرح معین شعور کے ساتھ باہر آتی ہے۔

۵۵

[1] ڈیوسن کا فلسفۂ اپنشد صفحہ ۳۳۵۔

باب ۴

علم یعنی گوشتہ تجربہ اور اعمال اُس کے ساتھ ہوتے ہیں۔ جس طرح ایک کیڑا گھاس کی پتی پر جانے کے لیے خود کو تول کر دوسری علیحدہ حرکت کرتا ہے۔ پس اُسی طرح یہ ذات جسم کے فنا ہونے کے بعد جہالت کو دور کرتی ہوئی دوسری جداگانہ حرکت سے خود کو اکٹھا کرتی ہے۔ جس طرح سُنار سونے کا ٹکڑا لے کر اُس کی ایک نئی اور خوبصورت شکل بناتا ہے پس اسی طرح یہ روح بھی جسم کو برباد کرتے ہوئے اور جہالت کو دور کرتے ہوئے پتر۔ گندھرو۔ دیوتا۔ پرجاپتی۔ برہما یا اور کسی وجود کی نئی اور حسین صورت بناتی ہے جیسا عمل یا رویّہ ہوتا ہے۔ پس اسی طرح ہو جاتی ہے۔ اچھے کاموں سے اچھی۔ بُرے کاموں سے بُری۔ نیک سے نیک۔ بد سے بد۔

انسان خواہشات سے معمور ہے۔ جیسی اُس کی خواہش ہوتی ہے ویسا ہی وہ ارادہ کرتا ہے۔ جیسا ارادہ کرتا ہے ویسا ہی کام کرتا ہے اور جس طرح کام ہوتا ہے اُسی طرح وہ ہو جاتا ہے۔ ایک بند یہ بھی ہے۔ وہ وابستہ ہونے کے باعث اُن کرموں کے ذریعے فائدہ اُٹھانا چاہتا ہے جس سے وابستہ تھا۔ یہاں کیے ہوئے کرموں کا پورا پھل اچھی طرح پانے کے بعد وہ پھر اس عالم میں کرم کرنے کے لیے واپس آجاتا ہے۔ پس یہ حالت ہے اُن کی جو خواہشات رکھتے ہیں۔ اور وہ جو کوئی خواہش رکھتا ہے نہ رکھتا تھا اور جس نے تمام خواہشات سے خود کو آزاد کر لیا ہو وہ انھی خواہشات اور اپنی ذات میں مطمئن رہتا ہے۔ اُس کے حواس واپس نہیں ہوتے وہ برہما ہو کر برہمیت حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح ایک بند میں ہے جب تمام خواہشات جو دل میں ہیں ترک ہو جاتی ہیں۔ تو فانی غیر فانی ہو جاتا ہے اور اسی جگہ برہما کو حاصل

ل یہ ممکن ہے کہ اصول کے حوالے مبہم وغیر واضح ہوں کہ ہمارے اعمال کے پھل دوسرے عالموں میں حاصل کیے جاتے ہیں۔

کرلیتا ہے (برہد-۴-۴-۱-۷)-

اس عبارت کا بغور مطالعہ ثابت کرتا ہے کہ ذات جبکہ اپنی موجودہ زندگی کے انجام پر پہنچ جاتی ہے تو جسم کو فنا کردیتی ہے اور اپنی فعلیت سے ایک نئی اور عمدہ صورت بناتی ہے۔ مرتے وقت ذات اپنے اندر حواس اور قویٰ کو جمع کرلیتی ہے۔ مرنے کے بعد اُس کا علم ماضی یعنی اُس کا کام اور تجربہ اُس کے ساتھ ہوتا ہے۔ موت کے وقت جسم کا مردہ ہونا اس لیے ہے کہ اس عالم میں یا دوسرے عالم میں ایک جدید جسم بنے۔ پس ذات جو جدید پیدائش حاصل کرتی ہے اس کے متعلق خیال ہے کہ مختلف مقولات کا مجموعہ ہے۔ پس کہا گیا ہے کہ وہ فہم حیاتی وظیفہ حس بصر حس سمع کا جوہر ہے۔ اور وہ پانچ عناصر (جو اُس کی ضروریات کے لحاظ سے جسم طبعی تیار کرتے ہیں) کا جوہر ہے۔ وہ خواہشات کا جوہر ہے اور التناع خواہشات کا جوہر ہے۔ وہ غصے کا جوہر ہے اور غیظ و غضب نہ کرنے کا جوہر ہے۔ دھرم کا جوہر ہے۔ ادھرم کا جوہر ہے۔ اور اس (ظاہر) کا جوہر ہے اور اُس (غائب یا مخفی) کا جوہر ہے (برہد-۴-۴-۵)-

۵۶

اس طرح وہ ذات جو دوبارہ پیدا ہوتی ہے۔ نہ صرف اخلاقی و نفسیاتی میلانات کی وحدت ہے بلکہ اُن تمام عناصر کی جن سے عالم مادی مرکب ہے۔ اس کے تغیرات کا تمام عمل اُس کی اُس فطرت سے مستخرج ہوتا ہے اس لیے کہ وہ جو خواہشات رکھتا ہے وہ ارادہ کرتا ہے اور جو ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرتا ہے اور عمل کے لحاظ سے اس کو پھل ملتا ہے۔ آغاز اصول کرم اور نتائج کی تمام منطق یہ ہے کہ اُس کے نتائج خود اسی کے اندر رہیں۔ کیونکہ ایک طرف تو وہ اخلاقی و نفسیاتی میلان کی وحدت رکھتا ہے اور دوسری طرف مادی عالم کے عناصر۔

باب۱۰

ذات جو دوبارہ جنم لیتی ہے وہ مختلف نفسیاتی و اخلاقی میلانات وعناصر مادی کا اتصال ہوتی ہے۔ اور اپنے اندر تمام تغیرات کا اصول رکھتی ہے۔ ان سب کی جڑ ذات کی خواہش اور ارادہ وعمل کے ذریعے ان کا مابعدی ثمر ہے۔ جب ذات کی خواہش جاری رہتی ہے تو وہ عمل کرتی ہے اور اس کا پھل پاتی ہے اور پھر اس عالم میں اعمال کے انجام کے لیے آتی ہے۔ بالعموم اس عالم کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ کرم کی انجام دہی کا میدان ہے۔ اور دوسرے عالم وہ مقامات ہیں جہاں کرم کے پھل ان لوگوں کو ملیں گے جو بطور آسمانی مخلوق کے پیدا ہوں گے۔ لیکن اپنشدوں میں اس امر پر زور نہیں دیا گیا ہے۔ نظریۂ پتریان در اصل ترک نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہ دوبارہ جنم کی بڑی اسکیم میں شامل کر دیا گیا ہے جو دوسرے عالموں میں ہو یا اس عالم میں ان تمام دوبارہ پیدائشوں (جنموں) کا راستہ خود ذات اپنی خواہشات سے متاثر کرتی ہے۔ اگر وہ نہ خواہش کرے تو نہ پیدا ہو۔ اور لازوال ہو جائے۔ اس اصول کی اہم صورت یہ ہے کہ خواہشات کو دوبارہ جنم کا سبب قرار دیا ہے نہ کہ کرم کو کرم تو خواہشات اور دوبارہ جنم کی درمیانی کڑی ہے اس لیے کہ کہا گیا ہے کہ جو کچھ انسان خواہش کرتا ہے وہ ارادہ کرتا ہے اور جو کچھ وہ ارادہ کرتا ہے اُس پر عمل کرتا ہے۔

اسی طرح دوسرے مقام پر کہا گیا ہے "وہ جو جان بوجھ کر خواہش کرتا ہے وہ اپنی خواہشات کے ساتھ اُس مقام پر پیدا ہوگا لیکن وہ جس کی خواہشات تکمیل پا چکی ہوں اور جس نے خودی کی تحقیق کی ہو۔ اس کی تمام خواہشات یہاں غائب ہو جاتی ہیں" (منڈ ۳-۲-۲) خواہشات کی یہ فنا ذات کے حقیقی علم سے حاصل ہوتی ہے۔ "جو اپنی ذات کو یہ جانتا ہے کہ میں ذات ہوں تو وہ کس

۵۷

خواہش اور کس تمنا میں جسم کو تکلیف دے گا اگر ہم اس عالم میں رہ کر اُس سے واقف ہوں تو ٹھیک ہے ورنہ کس قدر تباہی ہے" (بر ہد۔ ۴۔ ۴۔ ۱۲ اور ۱۴)

گزشتہ زمانوں میں عقلمند لوگ اولاد کی تمنا نہیں کرتے تھے ہم بیٹوں کو
لے کر کیا کریں گے کہ خود ہماری یہ ذات عالم ہے۔" (برہد ۴-۴-۲۲)
کرم کے اصول کی پیچیدگیاں جو ہم متاخر یا جدید ہندو فکر میں پاتے ہیں۔
اپنشدوں میں نہیں مل سکتی ہیں۔ تمام اسکیم اصول خواہش (کام) پر
مبنی ہے اور کرم فقط خواہش (کام) اور انسان کی خواہش کی ہوئی
اور ارادہ کی ہوئی حقیقی اثرات کی درمیانی کڑی ہے۔
اس سلسلے میں یہ بتانا دلچسپ ہے کہ اس تصوّر کے تواتر
سے کہ خواہشات دوبارہ جنم کا باعث ہیں۔ ہم چند اپنشدوں میں
دیکھتے ہیں کہ عورت کے رحم میں نطفہ ٹھیرنا خواہشات کے
نتیجے کے طور پر ہے۔ اور خیال کیا گیا ہے کہ یہ انسان کی پہلی
پیدائش ہے۔ اولاد کی پیدائش اُس کی دوسری پیدائش ہے
اور موت کے بعد نہیں جنم لینا تیسری پیدائش ہے۔ پس کہا گیا ہے کہ
یہ انسان ہے جس میں پہلے جنین آتا ہے جو نطفے کے سوائے
کچھ نہیں اور جو جسم کے تمام اعضا کے جوہر کے طور پر نکلا ہوا اور
جو خود اپنے میں رہتا ہو جب یہ عورت میں منتقل ہو جائے تو
یہ اُس کی پہلی پیدائش ہے۔ یہ جنین ہر عورت کی ذات کا حصہ
ہو جاتا ہے اور اُس کے جسم کے دوسرے حصوں کی طرح
ہو کر اُس کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتا۔ عورت اس کی حفاظت کرتی ہے
اور اپنے اندر اُس کو بڑھنے دیتی ہے۔ جس طرح وہ (جنین کی) حفاظت
کرتی ہے اسی طرح اُس کی حفاظت ہونی چاہیے۔ یہ تو عورت ہے
جو (پیدائش سے پہلے) جنین کو حمل میں رکھتی ہے۔ لیکن جب پیدا
ہو جائے تو بیٹے کی خبر گیری ہمیشہ باپ کرتا ہے گویا کہ وہ اپنی خود
خبر گیری کر رہا ہے اس لیے کہ بیٹوں کی خبر گیری کرنے سے لوگوں کی
ہستی کا تسلسل قایم رہ سکتا ہے یہ گویا دوسری پیدائش ہے۔ وہ
اپنی ذات کا قایم مقام بناتا ہے کہ اُس کے نیک کاموں کو انجام دے گا۔

باب۲ اُس کی دوسری ذات خود کو تحقیق کرنے کے بعد اپنی عمر کو پہنچ کر چلی جاتی ہے اور جب مرنے کے بعد پھر پیدا ہوتا ہے تو یہ اس کی تیسری پیدائش ہے (ایتریہ ۲-۱-۴)[1]۔ اپنشدوں میں جنسی خواہش یا بیٹے کی خواہش پر کوئی اصرار نہیں کیا گیا کیونکہ بحیثیت خواہش (کام) کے بیٹے کی خواہش ایسی ہی ہے جیسے پیسے کی اور پیسے کی خواہش ایسی ہے جیسے کہ کسی اور مادّی چیز کی۔ پس جنسی خواہشات بھی دوسری خواہشوں کے مساوی ہیں۔

مکتی

صفحہ (۵۸)

۵۸ دوسرا اصول اس سلسلے میں جو ہماری توجہ کو منعطف کرتا ہے وہ نجات یا مکتی ہے۔ ہم نے یہ دیکھا ہے کہ اصول دیویان میں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ وہ جو اطاعت گزار اور ریاضت کرنے والے ہیں۔ دیوتاؤں کے راستے مختلف منازل طے کرتے ہوئے جاتے ہیں۔ اور پھر اس عالم میں لوٹ کر نہیں آتے نہ دوبارہ ان کا جنم ہوتا ہے۔ اس کا تقابل آباؤ اجداد (پتریان) کی راہ سے کیا جاتا ہے جہاں مرے ہوئے ایک عرصے تک جزا پاتے ہیں اور پھر یہاں جنم لیتے ہیں۔ پس ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جو اطاعت شعار ہیں اور شرادھ وغیرہ ادا کرتے ہیں اُن کی منزل مقصود ان سے بالکل مختلف ہے جو عام نیک کام مثلاً بالعموم دنیاوی نوعیت کے انجام دیتے ہیں۔ اصول مکتی میں یہ امتیاز اپنا کامل ارتقا حاصل کرتا ہے۔ اپنشدوں میں نجات یا مکتی کے معنیٰ اُس حالت نامتناہیت کے ہیں جو ایک

---

[1] کرشینلکی صفحہ ۱۵۲۔

باب ۳

انسان حاصل کرتا ہے جبکہ وہ اپنی ذات سے واقف ہو جاتا ہے اور اس طرح برہمہ ہو جاتا ہے۔ یہ تناسخ کا متواتر چکر جاہلوں کے لیے ہے وہ عقلمند جو تمام جذبات کو ترک کر کے خود کو برہمہ سمجھتے ہیں وہ فی الفور برہمہ ہو جاتے ہیں اور کسی قسم کی غلامی اُن پر اثر نہیں کر سکتی۔

وہ جو سب سے بلند اور سب سے عمیق کو دیکھتا ہے۔
اُس کے لیے دل کی زنجیریں کٹ جاتی ہیں۔
اس کے لیے سب شکوک حل ہو جاتے ہیں۔
اور اُس کے کام لاشئیت ہو جاتے ہیں[1]

علم ذات اس واقعے کو ہویدا کرتا ہے کہ ہمارے سارے جذبات۔ لبے دردیاں۔ تجربے کی تحدیدیں۔ اور جو کچھ ہمیں ذلیل و قلیل ہے عارضی یا محدود ہے۔ سب باطل ہیں۔ ہم "نہیں جانتے" لیکن ہم خود "اصلی علم" ہو جاتے ہیں۔ ہم کسی چیز سے محدود نہیں کیے گئے کیونکہ ہم لامحدود ہیں۔ ہمیں موت نہیں کیونکہ ہم لازوال ہیں۔ ہمیں ملتی کوئی نیا اکتساب۔ پیداوار۔ معلول۔ یا نتیجہ فعل نہیں۔ بلکہ ہماری فطرت کی صداقت کی طرح ہم میں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ ہم ہمیشہ ناجی اور آزاد ہیں۔ ہم ایسے معلوم ہونے کی بجائے دوبارہ جنم لیتے ہوئے اور ہزارہا تکلیفیں برداشت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں صرف اس لیے کہ ہمیں اپنی ذات کا حقیقی علم نہیں۔ پس ذات کا صحیح علم نجات کی طرف لے جانے والا ہے بلکہ وہ خود ہی نجات ہے۔ تمام تحدیدیں اور تکلیفیں اسی وقت تک صحیح ہیں جب تک ہم اپنی ذات سے واقف نہیں۔ نجات انسان کی فطری اور اکیلی منزل مقصود ہے اس لیے کہ یہ انسان کی حقیقی فطرت اور جوہر کا اظہار کرتی ہے خود اپنی فطرت کی تحقیق کو ہی نجات کہتے ہیں۔ چونکہ ہم ہمیشہ اپنی

[1] ڈیوسن فلسفۂ اپنشد صفحہ ۳۵۲۔

باب ۲

اصلی فطرت میں ہیں اور رہتے ہیں اس لیے ناجی ہیں - صرف یہی چیز جاننے کے لائق رہ جاتی ہے کہ ہم ایسے ہیں پس علم ذات کی ہی سخت ضرورت ہے جو تمام باطل علم اور پیدائش و موت کے ادہام کو مٹا سکے کٹھ اپنشد میں ایک قصہ ہے کہ موت کے دیوتا یم نے گوتم کے بیٹے نچکیتا سے وعدہ کیا تھا کہ وہ اس کی منتخب کی ہوئی تین بخششیں عطا کرے گا - نچکیتا نے یہ جانتے ہوئے کہ اس کا باپ اس سے ناراض ہے - کہا کہ اے موت کے دیوتا "گوتم مجھ سے دل میں خوش ہو جائے اور غصہ دور کر کے مجھے معاف کر دے" یہ منظور ہوا - نچکیتا نے دوسری خواہش کی کہ وہ آگ جس سے بہشت حاصل کی جاتی ہے معلوم کرائی جائے - یہ منظور ہوا تو نچکیتا نے کہا کہ یہ دریافت طلب امر ہے - کچھ لوگ کہتے ہیں کہ موت کے بعد روح باقی رہتی ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ نہیں رہتی تجھ سے تعلیم حاصل کر کے میں یہ جاننا چاہتا ہوں اور یہ میری تیسری خواہش ہے - یم نے کہا "اسی بات کو پرانے لوگ بلکہ دیوتاؤں نے بھی دریافت کیا ہے کیونکہ اس کا سمجھنا آسان نہیں ہے - اس کی نوعیت لطیف ہے - کوئی دوسری التجا پیش کر - اس کے لیے مجھے مجبور نہ کر" نچکیتا نے کہا "دیوتاؤں تک نے اس سوال کو دریافت کیا اور - اے موت کے دیوتا - تو بھی یہی کہتا ہے کہ اس کا سمجھنا آسان نہیں لیکن نہ تیرے مساوی کوئی مقرر ہے اور نہ اس التجا کی مانند دوسری التجا ہے" یم نے کہا "بیٹوں اور پوتوں کو انتخاب کر لے جو سو سال زندہ رہیں - مویشی منتخب کر - ہاتھی - سونا - گھوڑے پسند کر - وسیع پھیلی ہوئی زمین کی خواہش کر اور اس پر جتنے سال جینے کی خواہش ہو زندہ رہ - یا اگر تیری ایسی کوئی اور التجا ہو پیش کر کہ اس کے ساتھ دولت اور بڑی زندگانی بھی لے - وسیع زمین پر بادشاہ ہو جا - میں تجھ کو تیری تمام خواہشات کا حظ اٹھانے والا بنا دوں گا - وہ تمام خواہشات

باب

جن کا فانی دنیا میں حصول دشوار ہے وہ سب خوشی سے طلب کر۔ وہ تمام خوبصورت پریاں مع اپنے رتھ اور باجوں کے جن کو انسان کبھی حاصل نہیں کر سکتے میں تجھ کو یہ سب کچھ دوں گا لیکن موت کے بارے میں سوال نہ کر"۔

نچکیتا۔ نے جواب دیا" یہ تمام لذتیں عارضی ہیں اور جو اس کو کمزور کر دیتی ہیں۔ ساری زندگی مختصر ہے اور اس کے ساتھ رقص وسرود ہے۔ انسان دولت سے مطمئن نہیں ہو سکتا ہم دولت پاتے ہیں جب تک ہم تجھ تک نہیں پہنچتے۔ ہم اُتنے ہی عرصے تک زندہ رہ سکتے ہیں جتنے عرصے تک تو چاہے میری جو تمنا تھی وہ میں ظاہر کر چکا۔

یم نے کہا" ایک بات خیر ہے دوسری لذیذ ہے۔ برکت والا وہ ہے جو خیر کو لے وہ جو لذت افزا کو قبول کرتا ہے مقصد انسانی کو کھو دیتا ہے۔ لیکن تو خواہشوں کی لذیذ چیزوں پر غور کر کے اُن کو چھوڑ چکا ہے۔ یہ جہالت (جس کی غرض یہ ہے۔ لذیذ کیا ہے) اور علم (جس کا مقصد یہ ہے۔ خیر کیا ہے) دونوں میں بعد المشرقین ہے اور مختلف منزل مقصود تک پہنچاتے ہیں۔ یہ فرض کرتے ہوئے کہ یہ عالم موجود ہے اس کے سوائے اور کوئی دوسرا نہیں۔ ایسا لاپروا نوجوان میری حکومت کی رعیت ہو جاتا ہے۔ وہ علم جو تو نے دریافت کیا ہے استدلال سے حاصل نہیں ہوتا مجھے علم ہے کہ دنیا کی خوشی عارضی ہے اور وہ جو مستقل ہو اس غیر مستقل سے حاصل نہیں ہو سکتی عقلمند روح پر خاص توجہ دے کر اور یہ سمجھ کر کہ اُس کا دیکھنا دشوار ہے۔ خوشی اور غم دونوں کو ترک کر دیتا ہے۔ اے نچکیتا مجھے یقین ہے کہ تو ایک ایسے مکان کی مانند ہے جس کا دروازہ برہمہ کی جانب کھلا ہوا ہے۔ برہمہ لازوال ہے اور جو کوئی اس سے واقف ہو جاتا ہے وہ جو چاہتا ہے حاصل کر لیتا ہے۔ دانا پیدا نہیں ہوتا

۶۰

باب ۳

نہ مرتا ہے وہ کسی جگہ سے پیدا نہیں ہوتا۔ گو جسم فنا کردیا جائے لیکن ازلی اور کبھی نہ پیدا ہونے والی روح کبھی فنا نہیں کی جاسکتی۔ وہ لطیف سے لطیف ہے اور بڑے سے بڑی ہے۔ بیٹھے ہوئے وہ دور تک چلی جاتی ہے لیٹے ہوئے وہ سب جگہ پہنچ جاتی ہے یہ خیال کرکے کہ روح اجسام میں غیر جسمانی ہے۔ غیر متغیر اشیا میں مستقل ہے۔ عاقل تمام غم دور کردیتا ہے۔ تعلیم سے یا فصاحت اور فراست کے ذریعے رواح حاصل نہیں ہوتی۔ روح اسی کو حاصل ہوتی ہے جس کو کہ روح پسند کرے۔ اور اسی پر وہ اپنی نوعیت ظاہر کردیتی ہے[1]، جس وقت تک ذات خود کو اور اپنی خواہشات کو ایک سمجھتی ہے وہ اُن کے مطابق عمل کرتی ہے۔ اور حال و مستقبل کی حیات میں اُن کا پھل پاتی ہے لیکن جب ذات کی بابت صداقت عالیہ سے واقف ہوجاتی ہے کہ خود جوہر اعلیٰ اصول عالم۔ لازوال اور لامتناہی ہے تو وہ خواہشات سے اجتناب کرتی ہے اور تمام خواہشات کو چھوڑکر خود اپنی نامحدودیت میں صداقت قصوی کو تحقیق کرتی ہے۔

انسان گویا خلاصۂ عالم ہے۔ وہ ٹھوس جسم (آن سے کوش) کے عمدہ اجزا رکھتا ہے۔ حیات کے جاں بخش وظایف (پران مے کوش) ارادہ اور خواہش (منومے کوش) اور افکار و تصورات (وگیان مے کوش) رکھتا ہے جس زمانے تک وہ ان عالموں میں رہتا ہے اور تجربوں کے سلسلوں سے اس حیات اور دوسری آنے والی زندگیوں میں گزرتا ہے وہ تجربات اُس کے ارادے سے پیدا ہوتے ہیں گویا وہ خود ان کو پیدا کرتا ہے اور لذت و آلام۔ موت اور بیماری برداشت کرتا ہے۔

---

[1] کٹھ ترجمہ مسلسل نہیں ہے بعض حصے اقتباس ہیں ایسے ہیں جن کی مختلف تعبیر کی جاسکتی ہے۔

باب۲

لیکن اگر وہ حقیقی غیر متغیر ذات میں ان سب سے الگ ہو کر واپس آ جائے تو یہ وہ حالت ہے جہاں وہ اپنے تجربے سے متواحد ہو جاتا ہے جہاں نہ تغیر ہے نہ حرکت۔ یہ کیا حالت ہے۔ اس کی تشریح تصورات کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔ ایک شخص اس کی بابت اشارہ کرتے ہوئے بتا سکتا ہے کہ وہ ان تصورات میں نہیں ہے جو ہمارے عام علم میں موجود ہوتے ہیں۔ نہ وہ ایسی کوئی چیز ہے کہ کوئی جانتا ہو کہ یہ یہ ہے (نیتی نیتی) اس نا متناہی ذات میں کوئی اختلاف اور امتیاز نہیں ہے (نہ میم نہ تویم) نہ میرا نہ تیرا۔ یہ سمندر کے مثل ہے کہ ہماری ساری مظہری ہستی جس میں فنا ہو جائے گی جیسے کہ پانی میں نمک گھل جاتا ہے "جیسے ایک نمک کا ڈلا پانی میں ڈالتے ہی غائب ہو جاتا ہے اور اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر ہم پانی کے کسی حصے کو چکھیں تو نمک ہی نمک پاتے ہیں۔ پس اے میتری یہ غیر محدود اور لا متناہی حقیقت عظیم جو خالص فہم پر مشتمل ہے اس کائنات میں ہماری نظروں کے آگے غائب ہو جاتی ہے اور اسی لیے تو مظہری علم موجود نہیں ہے"۔ (بر ہد ۲-۴-۱۲) اصلی ذات مظہری ہستیوں کے تمام اعمال میں ظاہر ہوتی ہے لیکن بالآخر جب وہ اپنی طرف کو لوٹتی ہے تو پھر ان میں کہیں نہیں پائی جا سکتی۔ یہ خالص برکت۔ خالص وجود اور خالص فہم کی مطلق نا متناہیت کی حالت ہے۔

۶۱

باب۴

چوتھا باب

(صفحہ ۶۲ تا ۷۷)

ہندو فلسفے کے نظامات پر عام مشاہدات

۶۲ کس مفہوم کے لحاظ سے ہندی فلسفے کی تاریخ ممکن ہے

جس طریقے پر یوروپین فلسفے کی تاریخیں لکھی جاتی ہیں اس طرح ہندی فلسفے کی تاریخ لکھنے کی کوشش ایک حد تک ناممکن ہے یورپ میں ابتدا سے فلاسفہ یکے بعد دیگرے آتے رہے اور فلسفے پر آزادانہ خیالات کا اظہار کرتے رہے جدید مورخ کا کام یہ ہے کہ اُن نظریات کو تاریخ وار ترتیب دے ایک مذہب کا دوسرے مذہب کے اثر پر انتقاد یا فلسفے کے خیالات میں مختلف آراو افکار کے تغیرات کو بیان کرے۔ یہاں ہندوستان میں

باب ۲

فلسفے کے خاص نظامات ایسے اوقات میں شروع ہوئے کہ جس کا مشکل سے کوئی ریکارڈ ملتا ہے یہ کہنا بصحت ذرا مشکل ہے کہ کس زمانے میں یہ شروع ہوئے یا انھوں نے اثر پیدا کیا جس کی وجہ سے ابتدائی زمانے میں کئی مختلف نظامات کی بنیاد پڑی ہو۔ اس کا بہت امکان ہے کہ یہ سب ابتدائی اپنشد کے بعد مرکب و مرتب ہوئے باقاعدہ تصانیف مختصر و پر معنی آدھے فقروں (سوتر) میں لکھے گئے جن سے مضمون پر تفصیلی روشنی نہیں پڑتی۔ بلکہ صرف پڑھنے والوں کے روبرو ادق مناظروں کی یاد کے گم شدہ سلسلے پیش ہوتے ہیں جن سے وہ بخوبی کافی طور پر واقف ہو چکا ہے۔ پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ پُر مغز آدھے فقرے مثل لکچروں کے اشارے کے تھے جن کا منشا ان لوگوں کے لیے تھا جنھوں نے اس مضمون پر مکمل زبانی تعلیم پائی ہو۔ درحقیقت سوتر کی اہمیت کی وسعت کا اندازہ لگانا دشوار ہے اور کس حد تک وہ مباحث جو متاخر زمانے میں پیدا ہوئے ابتداً ان کے منشا کے مطابق تھے مثلاً نظام ویدانت کے سوتر جو شاریرک سوتر یا برہم سوتر کے نام سے موسوم ہیں ان کی نوعیت ایسی مبہم ہے کہ اس کی وجہ سے چھ مختلف تعبیرات پیدا ہوئیں اور ہر ایک کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ صحیح ہے۔ سوتروں کے ان معنوں کو متاخر مصنف اس قدر احترام و عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ جب کبھی انھیں کوئی نیا تصور پیش کرنا ہو تو وہ ان موجودہ نظامات کے ایک یا کسی دوسرے اصول کے ساتھ اس کی مطابقت کرے اور اس نظام کی صحیح تعبیرات کو شرحوں کی صورت میں تحریر کرے۔ ان نظامات کی گرفت عالموں پر اس قسم کی تھی کہ تمام راسخ الاعتقاد اساتذہ ان نظامات فلسفہ کی ابتدا کے بعد سے ان میں سے کسی نہ کسی ایک مذہب سے تعلق رکھتے تھے ان کے تمام شاگرد بھی قدرتاً اپنے اساتذہ کے خیالات کے مطابق تیار ہوتے تھے ان کے خیال کی آزادی محدود ہوتی تھی اور اس

۶۳

باب۲ اعتقاد مذہب میں مربوط ہوتی جس سے وہ منسلک ہوں آزاد خیال مفکرین کے پیدا کرنے کی بجائے کہ وہ خود اپنے نظامات قایم کرتے اور ان کی تشریح کرتے ہندوستان میں کثرت سے ایسے شاگرد پیدا ہوئے جو خاص نظامات کے روایتی نظریوں کو نسلاً بعد نسلٍ منتقل کرتے رہے جن کی وہ تشریح اور توضیح کیا کرتے اور دوسرے مقابلے کے مذاہب کے اعتراضات کا جواب دے کرا پنے مذہب کی حمایت کرتے اور اس طرح اپنے نظام کی فوقیت کو برقرار رکھتے مثال کے طور پر نظام فلسفۂ نیائے جو کئی آدھے فقروں پر مشتمل یا سوتروں پر مبنی ہے گوتم (جس کو اکش پاد بھی کہتے ہیں) سے منسوب ہے ان سوتروں پر واتسائن کی لکھی ہوئی ابتدائی شرح واتساین بھاشیہ ہے۔

اس شرح پر بودھی دگ ناگ نے سخت تنقید کی ہے اور ان اعتراضات کا جواب دینے کے لیے ادیوت کار نے اس شرح پر ایک اور شرح لکھی جس کا نام بھاشیہ وارتکا ہے۔[۱] جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اس شرح کا اصلی اثر زایل ہوتا گیا اور وہ اپنے مذہب کی قدیم شان باقی رکھنے سے قاصر رہی اس موقع پر واچسپتی مسر نے اس دوسری شرح پر ایک اور شرح لکھی جس کا نام وارتکا تات پریا ٹیکا ہے جس میں اُس نے فلسفۂ نیائے کے اُن تمام اعتراضات کو رد کیا جو دوسرے ہمعصر مذاہب بالخصوص بدھ مذہب عاید کیا کرتے تھے اس نیائے تات پریا ٹیکا پر اُدیاین اعظم نے ایک اور شرح لکھی جس کا نام تات پریا ٹیکا پری شدھی ہے اس شرح پر مشہور گنیش کے بیٹے وردھمان نے نیائے نبندھ پرکاش نامی ایک اور شرح لکھی۔ پدم نابھ مشر نے اس کی ایک اور شرح لکھی جس کا نام

---

[۱] میں نے واچسپتی کی تات پریہ ٹیکا صفحہ (۱) کے موافق ونناگ تلفظ کیا ہے نہ کہ دگناگ جیسا کہ بالعموم تلفظ کیا جاتا ہے۔

ہے اس کی ایک اور شرح بناے تات پر یہ منڈن ہے
وردھ مان اندو ہے اس کی ایک اور شرح بنائے تات پر یہ منڈن ہے
جو شنکر مسر کی لکھی ہوئی ہے درحقیقت واتسا ساین واچسپتی اور
اُدا این بہت نامور ہوئے ہیں لیکن یہ بھی صرف شرح پر شرح لکھنے پر
قانع رہے اور کوئی جدید نظام منضبط نہ کر سکے حتیٰ کہ خود شنکر
جو بُدھ کے بعد ہندوستان کا سب سے بڑا آدمی مانا جاتا ہے اس نے بھی
اپنی ساری عمر برہمہ سوترا اپنشد اور بھگوت گیتا کی شرحیں لکھنے میں
صرف کر دی۔

جیسے ہی کسی نظام کی ابتدا ہوئی اس کو غیر متوقع مخالفین سے
دو چار ہونا پڑتا اور تکلیف وہ اعتراضات جس کے جواب
دینے کے لیے وہ اُس وقت قطعاً تیار نہ ہوتے۔ پس ایں کے
حامی خود اپنی حیثیتوں کو برقرار رکھنے کے لیے ہنرمندی اور دقیق نظری
سے کام لیتے اور مخالف مذاہب کے نقائص کا سراغ نکالتے
جنھوں نے اُن پر اعتراض کیا تھا۔ ہر وہ نظام جو ابتداءً سوتروں
میں منضبط ہے غالباً ان میں صرف چند مسایل کا حل ہے لیکن
جب اُس کو دوسرے مذہبوں کی مخالفت کے خلاف ایبار استہ
صاف کرنا پڑتا تو اور دوسرے مسایل کے متعلق (جو کم و بیش اُس کے
ابتدائی خیالات میں تو شامل ہوتے لیکن جن کی جانب پہلے کوئی
توجہ نہ دی گئی ہو) اپنی قطعی آرا کا اظہار کرنا پڑتا تھا۔ یکے بعد دیگرے
شارحوں کی ادبی امداد نے ہر ایک نظام کو تمام حصوں میں مکمل کر دیا
اور مخالف مذاہب کے اعتراضات و مخالفت کی کامیابی کے ساتھ
مقابلہ کرنے کے لیے قوی تر بنا دیا سوتروں کا نظام نوزائیدہ بچے
کی طرح کمزور اور بے شکل معلوم ہوتا ہے لیکن اگر ہم اس کو سترھویں
صدی کی ترقیوں کے ساتھ دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ پورا جوان
ہو چکا ہے جس کے تمام اعضا مضبوط اور متوافق ہو چکے ہوں پس
ہندوستان کے مسلسل فلسفے کی تاریخ لکھنا ممکن نہیں لیکن یہ ضروری ہے کہ

باب

ہر ایک نظام کا ایسا مطالعہ کیا جائے اور اُس کی ایسی تعبیر کی جائے کہ جس کے باعث متواتر ازمنہ کے دور سے گزرتے ہوئے اور مخالف مذاہب سے تصادم کرتے ہوئے اس کی حاصل کردہ نشو و نما کو ایک کلیہ تصور کیا جائے[1]۔

ہندی فلسفے کی تاریخ میں ان نظامات کی کوئی جگہ نہیں ہے جن کی اہمیت اپنے دور حیات تک رہی ہو اور بعد میں فراموش کر دیے گئے ہوں یا صرف اعتراضات کی سپر کے طور پر یاد رکھے گئے ہوں ہر ایک نظام مسلسل زمانہ تاریخ میں اپنے پکے حامیوں کی انتھک کوششوں سے نشو و نما پاکر ترقی پاتا ہے اور اُس کی نشو و نما کی تاریخ درحقیقت اُس کے تصادمات کی تاریخ ہے پس کسی ہندی نظام کا مطالعہ اُس وقت تک موزوں نہیں ہے جب تک اُس کی ساری ترقی کی داستان نہ پڑھ لی جائے جو اُس نے اپنے حامیوں اور شارحوں کے ہاتھ حاصل کی ہے جن کی بے غرضانہ محنت سے وہ تاریخ کے زمانوں میں زندہ رہا ہے۔

فلسفیانہ ادب کی ترقی

(صفحہ ۶۵)

۶۵

یہ کہنا دشوار ہے کہ کس طرح اور کن اثرات کے تحت نظامات مدون ہوئے ہمیں معلوم ہے کہ ابتدائی اپنشدوں کے زمانے میں فلسفیانہ تحقیقات کی روح پیدا ہو گئی تھی اور

[1] بعض نظامات کے بارے میں امکان ہے کہ نظام کے دو ایک ابتدائی تغیر بیان ہوں لیکن یہ اصول سب پر حاوی نہیں ہو سکتا ضمنی معلومات و استدلالات متاخر شارحین نے جو ویسے ہیں قدیم تصانیف کے بارے میں باہم متحد ہیں اور شاذ ہی تصادم ہو گیا ہے۔

باب ۴

روح تحقیق یہ تھی کہ صداقت یا جوہر آخری آتما ہے اسی کی تلاش ہمارا آخری فرض ہے اور یہاں تک کہ جب ہم آخرکار اس میں ڈوب جاتے ہیں تو ہم صرف اس صداقت کو محسوس کر سکتے ہیں اور باقی تمام اشیا سے غیر قانع ہو جائیں گے اور یہی کہیں گے کہ یہ وہ صداقت نہیں ہے جو ہم چاہتے ہیں۔ یہ وہ صداقت نہیں ہے جو ہم چاہتے ہیں (نیتی نیتی) بہرحال فلسفیانہ تحقیقات اپنشدوں کے سوائے دوسرے حلقوں میں بھی جاری تھیں چنانچہ بدھ جو ابتدائی اپنشدوں کے زمانے کے بعد آتا ہے بے دینی کی باسٹھ قسمیں کہہ کر گنواتا ہے۔ اپنشدوں میں کہیں اس کا پتا نہیں چلتا۔

جینی جدوجہد بھی غالباً ہمعصرانہ ہے لیکن اپنشدوں میں ان کا کوئی ذکر نہیں ہے پس ہم استدلالاً فرض کر لیتے ہیں کہ مختلف اقسام کی فلسفیانہ تحقیقات تھیں جو بجائے اپنشدی رشیوں کے دوسرے دائروں میں جاری تھیں جن کا ہمارے پاس بہت ہی کم مواد ہے غالباً انطامات ہندی فلسفہ کو ان رشیوں نے مدون کیا ہے جو اگرچہ اپنشدوں کے دائرے سے خاص تعلق رکھتے تھے لیکن مخالف اور بیدین فلسفیانہ دائروں کے آراو مباحث کو بھی تحریر کر لیتے تھے ان رشیوں اور شاگردوں کی مجالس میں بیدین دائروں کے آرا پر غالباً مباحثہ ہوتا ہوگا اور ان کی تردید کی جاتی تھی پس ایک عرصے تک یہ سلسلہ جاری رہا جبکہ مجلس کے مشہور رکن مثلاً گوتم یا کناد نے مختلف مضامین و مسایل کا خلاصہ لے لیا جہاں بے ربطی دیکھتے وہاں تسلسل پیدا کر دیتے اور ان کو مرتب و منقسم کر کے نظام فلسفہ منضبط کرتے اور ان کو سوتروں میں تحریر کیا کرتے۔ ان سوتروں کا منشا یہ ہوتا کہ جنھوں نے کامل طور پر زبانی مباحث سنے ہیں وہ ان جیا سی فقروں کے مفہوم کو مقولات میں سے سمجھ لیں پس سوتروں میں مخالف مذاہب کے آرا کے حوالے ہیں اور اس طریقے کا بھی اظہار ہوتا ہے جس سے ان کی تردید کی گئی ہے شارحین تو مختلف مباحث کے عام فحوائے کلام (جن کا حوالہ دیا جائے اور جس کو اساتذہ اور شاگردوں کا مسلسل دور نسل در نسل منقطع کرتا چلا جائے) سے متصف ہوتے تھے بہرحال وہ اپنی رائے کے مطابق ان روایتی تشریحات پر آزادی سے حواشی کا اضافہ کرتے یا تغیر کرتے بلکہ ان روایتی آرا کو جو ان کی آرا سے موافق نہ ہوں یا وہ سمجھتے ہوں کہ اس کی حمایت دشوار ہے تردید کر دیتے تھے مخالف مذاہب کی سخت مخالفتیں جو ان کے

باب ۴

کسی نامور حامی نے پیش کی ہوں انھیں جدید مسایل کے حل پیش کرنے کی ضرورت پیدا ہوتی جو پہلے سے خیال میں نہ ہوں ان جدید مسایل کو اپنے نظام کے دوسرے حصص سے متحد کرنے کے لیے شارحین اپنے اصولوں میں خفیف اصلاح کرنے میں کبھی پس و پیش نہیں کرتے تھے تاکہ وہ ایک مکمل نظام میں متوافق ہو سکے ۔ یہ تکمیلی بیانات یا تغیرات بالعموم روایتی نظام میں ترقی پاتے تھے لیکن قدیم اساتذہ کی تشریح نظام میں کوئی اہم تغیر نہیں کرتے تھے اس لیے کہ جدید شارحین ہمیشہ اپنا فرض سمجھتے تھے کہ قدیم اساتذہ کی تشریحات کو تسلیم کریں اور ان کی تکذیب نہ کریں ان کا تغیر اپنے تصورات کے لحاظ سے کرتے تھے یا ان حالتوں میں نئی نئی باتیں لکھتے جہاں قدیم استاد خاموش رہے ہوں پس انفرادی شارحین کے مضامین کو الگ الگ بیان کر کے کسی نظام کی ترقی کا بیان ممکن نہیں ہے اس کے معنی تو صرف غیر ضروری تکرار کے ہوں گے بجز اس کے کہ کوئی خاص نئی ترقی ہوئی ہو ہر نظام کی تعبیر ان شارحوں کی مشترک تصانیف پر ہونی چاہیے جنھوں نے بحیثیت مجموعی اس پر ادبی کام کیا ہے ۔

یہ واقعہ کہ ہر نظام کو دوسرے مخالف نظامات سے خود کو باقی رکھنے کے لیے مقابلہ کرنا پڑا ہندوستان کے سارے فلسفیانہ ادب پر اپنا خاص دائمی اثر رکھتا ہے جو ہمیشہ مناظروں کی شکل میں یا تحریریں جن میں مصنف کے متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ وہ جو کچھ کہنے والا ہو مخالف مذاہب ان تمام پر اعتراضات کی بوچھار کریں گے ہر قدم پر وہ سمجھتا ہے کہ چند اعتراضات اس کے خلاف پیش کیے گئے ہیں جن کا وہ جواب دیتا ہے اور خود معترض کے نقایص بتلاتا ہے یا ثابت کرتا ہے کہ اعتراض ہی بے بنیاد ہے پس وہ اعتراضات در اعتراضات کے بے انتہا چھوٹے راستوں سے جوابات دیتا ہوا مصنف اپنی منزل مقصود تک پہنچتا ہے اکثر مخالف مذاہب کے اعتراضات کا حوالہ اس قدر مختصر طریقے پر دیا گیا ہے کہ صرف وہ جو ان خیالات سے واقف ہوں سمجھ سکیں۔ ان مشکلات میں اضافہ کرنے والے شارحوں کے سنسکرت اسالیب بیان ہیں جو ادبی سنسکرت سے اس قدر مختصر اور مختلف ہیں اور اس قدر اختصار و صحت کی طرف متوجہ ہو کر مختلف نظامات کے اصطلاحی الفاظ کی طرف لے جاتے ہیں کہ

ان کا مطالعہ ایک ماہر استاد کی امداد کے بغیر ناممکن ہو جاتا ہے۔
پس ان تمام کے لیے جنھوں نے اچھی طرح مختلف نظامات کا مطالعہ نہیں کیا یہ بیحد دشوار ہے کہ کسی خاص نظام کی کوئی اعلیٰ تصنیف سمجھ سکیں اس لیے یہ کسی خاص نظام کے مباحث اپنے اظہار میں دوسرے نظامات کی آرا سے اس قدر قریبی اتصال رکھتے ہیں کہ ان کے بغیر ان کا سمجھنا دشوار ہے۔ ہندوستان کا ہر ایک نظام فکر (کم از کم خاص زمانوں میں) دوسرے نظامات کے تعلق۔ موافقت و مخالفت سے ترقی پاتا ہے تو ایک متعلم ہندی فلسفہ کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ سب نظامات کی باہمی موافقت و مخالفت کا مطالعہ کرے جو قدیم زمانے سے لے کر اس زمانے تک ہو جہاں وہ ترقی رک جاتی ہے اس غرض کے لیے یہ تصنیف ایک ابتدائی تمہید سمجھنا چاہیے علاوہ سوتروں اور شرحوں کے ان نظامات پر نظم میں مستقل تصانیف ہیں جن کو کاریکا کہتے ہیں جو ہر نظام کے اہم مضامین کے خلاصوں کو مختصر کرنے کی کوشش کرتی ہیں سانکھیہ کاریکا ایک اس قسم کی تصنیف ہے ان کے سوائے کل نظامات پر طویل مقالات۔ شرحیں یا عام مشاہدات ہیں جو نظم میں تحریر ہیں جن کو وارتک کہتے ہیں مثلاً کمارل کی شلوک وارتک یا سریشر کی وارتک اور ان تمام کی تشریح کے لیے ان کی شرحیں ہیں۔

ان کے علاوہ نظامات پر بہترین اعلیٰ تصانیف ہیں جن میں مصنفوں نے یا تو برائے نام صرف چند سوتروں کو منتخب کیا ہے یا ان سے بالکل الگ آزادانہ طور پر لکھا ہے اول الذکر طبقے کی نیائے منجری مصنفہ جینت اور موخر الذکر پرشسٹ پاد بھاشیہ ادوبت سدھی مصنفہ مدھوسودن سرسوتی یا ویدانت پری بھاشا مصنفہ دھرم راج دھوریندر اس میں کی اکثر مشہور تصانیف حد درجہ فاضلانہ ہیں جن میں مصنفوں نے اپنی اعلیٰ دماغی قوت اور ذہانت سے نہایت پرزور اور منطقی طریقے پر ان نظامات کو مستحضر کیا ہے ان کی بھی شرحیں ہیں جن سے اُن کی تشریح اور تکمیل ہوتی ہے۔
ہندوستان کے فلسفیانہ ادب کی ترقی کا زمانہ ۵۰۰ ق م ہے (بدھ کے زمانے کے قریب) اور عملاً سترھویں صدی کے نصف آخری حصے میں ختم ہو جاتا ہے

باب ۲ اگرچہ اس کے بعد بھی چھوٹی چھوٹی تصانیف وجود میں آتی نظر آتی ہیں۔

نظامات ہندی فلسفہ

ہندوؤں نے نظامات فلسفہ کو دو طبقوں میں تقسیم کیا ہے یعنی ناستک اور آستک۔ ناستک (نااستی۔ وہ نہیں ہے) وہ خیالات ہیں جو نہ ویدوں کو یقینی (بجیطا) سمجھتے ہیں نہ ان کی سند پر اپنی صداقت کے قایم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اصولاً یہ تعداد میں تین ہیں۔ بدھ۔ جین۔ چارواک۔ ۶۸

آستک مت یا راسخ الاعتقاد مذاہب تعداد میں چھ ہیں۔ سانکھ۔ یوگ۔ ویدانت۔ میمانسا۔ نیائے۔ اور وشیشک۔ یہ بالعموم چھ نظامات (ستدرشن[1]) کہلاتے ہیں سانکھیہ ایک رموزی کپل سے

---

[1] لفظ "درشن" حقیقی فلسفیانہ علم کے مفہوم میں کناد (صفحہ ۲۰۹، ۱۳) کی ویشیشک سوتروں میں آیا ہے میں اس کو بودھ کے قبل سمجھتا ہوں بودھی پتکے (۳۰۰ ق م) ملحدانہ آرا کو "دتھی" (سنسکرت دریشتی) اسی اصل سے درش جس سے درشن بنا) ہری بھدر (پانچویں صدی عیسوی) نظام فلسفہ کے معنی میں استعمال کیا ہے (سرو درشن واچیو رتھم) رتن کیرتی (دسویں صدی) اسی معنی میں اس لفظ کو استعمال کرتا ہے (یدی نام درشنے درشنے نانا پرکارم ستو للکشم تکیستم استی" کشن بھنگ سِدھی (بودھوں کے نیائے کے چھ رسالے صفحہ ۲۰، مادھو (۱۳۳۱ء) اپنے تمام نظامات فلسفہ کے خلاصے کو سرودرشن سمگرہ کہتا ہے لفظ "مت" (رائے یا نقطۂ نظر دوسروں کی رائے یا نظامات کے نقاط نظر کو کہتے تھے لیکن کوئی لفظ فلاسفہ کے اظہار کے لیے نہیں ہے بودھی لوگ سمجھتے تھے کہ جو ملحدانہ آرا رکھتے ہیں تیرتھک ہیں۔ الفاظ "سِدھ" "گیانی" وغیرہ موجودہ مفہوم فلاسفہ میں استعمال نہیں ہوئے تھے بلکہ ان سے کاملوں یا رشیوں کا مفہوم لیا جاتا ہے۔

منسوب ہے اس کی ابتدائی تصانیف گم ہو گئی ہیں یوگ پتنجلی سے منسوب ہے
اور ابتدائی سوتر پتنجلی یوگ سوتر کہلاتے ہیں۔
ان دونوں نظامات کی عام مابعد الطبیعیاتی حیثیت روح فطرت
پیدائش کائنات غایت قصوی کے متعلق تقریباً یکساں ہے صرف
فرق یہ ہے کہ یوگ میں ایک دیوتا (ایشور) آتما سے ممیز مانا جاتا ہے
اور چند رموزی وسائل پر اہمیت دیتا ہے جو حصول نجات کے لیے
ضروری ہیں سانکھیہ ایشور کا انکار کرتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ سچی
فلسفیانہ فکر و تہذیب صداقت کے حقیقی اثبات کے لیے کافی ہے
اور اسی سے نجات حاصل ہوتی ہے غالباً کپل کا سانکھیہ اور پتنجلی کا
یوگ ابتدائی سانکھیہ مذہب کے دو مختلف تغیرات ہیں جن کے حوالے
کہیں کہیں پائے جاتے ہیں پس یہ نظامات اگرچہ بالعموم دو شمار
کیے جاتے ہیں لیکن ان دونوں کو صرف سانکھیہ کے مختلف دو
مذاہب تصور کرنا چاہیے ایک کو کپل سانکھیہ کہا جا سکتا ہے اور
دوسرا پتنجلی سانکھیہ۔ پور و میمانسا (مصدر من سے۔ یعنی فکر کرنا۔
عقلی نتایج) کو اصل میں نظام فلسفہ نہیں کہہ سکتے یہ اصولوں کا باقاعدہ
مجموعہ ہے جو ویدک کتب کی مطابقت میں اغراض قربانی کی تعبیر
کے لیے مرتب کیا گیا ہے ویدک عبارتیں بطور منتر قربانیوں کے لیے
لکھی گئی ہیں لوگ اکثر بحث کرتے تھے کہ ایک فقرے میں الفاظ کا کیا
تعلق ہے یا فقرے کے حوالے سے اُن کی باہمی اہمیت فحوائے عام
کیا ہے خود فقرے کے مفہوم کے بارے میں (ان کے استعمال
جس پر وہ بطور منتر کے اطلاق کیے جائیں ان کی اضافی اہمیت یا دوسرے
ویسے ہی فقروں سے ان کی حقیقی نوعیت کا تعلق جو ادق ویدک عبارت
میں آئے ہیں) مختلف آرا ہیں۔ ان سب دقتوں کو دور کرنے کے لیے
میمانسا نے ایسے اصول بنا دیے کہ ایک شخص ان سب دشواریوں
کے عقلی اور باقاعدہ حل پر پہنچ جائے اصلی مضامین کی تمہید کے طور پر

۶۹

باب ۴

وہ خارجی عالم - روح - ادراک - استنتاج - ویدوں کی صداقت اور اس قسم کے اور مضامین پر خیالات کا اظہار کرتا ہے - اس غرض سے کہ انسان منتروں کے ذریعے قربانی کر سکے - ایک معین منظم عالم اور اس کا تعلق انسان سے یا منتروں کی نوعیت وحیثیت ثابت کر کے قایم کیا جائے - اگرچہ ان تجریدی افکار میں اس کی دلچسپی ثانوی ہے تاہم وہ مختصر طور پر منتروں کے اصول کی عقلی اساس تیار کرتا ہے اور ان کا عملی فائدہ انسان کو پہنچتا ہے صرف اسی حد تک کہ اس میں یہ ابتدائی مباحث پائے جاتے ہیں میمانسا کو ایک نظام فلسفہ کہہ سکتے ہیں - الفاظ اور فقروں کے معنیٰ کی تعبیر کے لیے اس کے اصولوں اور معقولات کی قانونی قدر آج تک بھی ہے میمانسا کے سوتر جیمنی سے منسوب ہیں اور سابر نے اس پر شرح لکھی ہے جیمنی اور سابر کے بعد تاریخ میمانسا ادب میں جو بہت مشہور ہیں کمارل بھٹ اور اُن کا شاگرد پربھاکر ہے جس نے اپنے استاد کے خیالات پر ایسے اعتراضات کیے کہ استاد اُسے طعن سے گرو کہتا تھا اور آج تک اُس کی آرا گرو مت کے نام سے موسوم ہیں اور کمارل بھٹ کی آرا بھٹ مت کے نام سے[1] یہاں یہ بیان کرنا بے موقع نہ ہوگا کہ آج تک دھرم شاستر (سمرتی) میمانسا کے اصول ومقالات کو بغیر کسی تحفظ کے مسلم اور مدون سمجھتا ہے - ویدانت سوتر مصنفہ بادراین کو اتر میمانسا سوتر بھی

۷۰

[1] ایک قصہ مشہور ہے کہ کمارل اس سنسکرت کے فقرے کو نہ سمجھ سکا "اترتو نوکتم تترا پی نوکتم اتی پون رکتم" (گویا دو دفعہ کہا) پہلی تعبیر سے فقرے کی مراد "نہ یہاں کہا نہ وہاں کہا اور یوں دو بار کہا" اس چیز سے کمارل چکر میں آگیا جب پربھاکر نے دوسرے معنیٰ اس کو بتلائے کہ یہاں (تو) سے اظہار ہوا ہے اور وہاں اپی سے اس طرح دوبار اظہار ہوا کمارل اپنے شاگرد سے اتنا خوش ہوا کہ اس بات پر اُس کو گرو (استاد) کہا۔

باب ۷

کہتے ہیں اور جو ویدانت کی ابتدائی مستند تصنیف سے برہم سوتروں کے نام سے بھی مشہور ہے۔

لفظ ویدانت کے معنی ہیں "وید کا اختتام" یعنی اپنشد اور ویدانت سوتر اس لیے کہے جاتے ہیں کہ وہ اپنشدوں کی عام آرا کے مختصر بیانات ہیں یہ تصنیف چار کتابوں یا ادھیائے پر مشتمل ہے اور ہر ادھیائے چار پادیا ابواب پر۔ اس تصنیف کے پہلے چار سوتر جن کو چیتہ سوتری کہتے ہیں حسب ذیل ہیں۔ (۱) برہم کی بابت کیونکر سوال کریں (۲) کس سے موت وحیات پیدا ہوتے ہیں (۳) یہ ہے کیونکر وید اس سے وجود میں آئے (۴) اپنشدوں کی متوافق شہادتوں سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ دوسری کتاب کے پہلے باب میں دوسرے مخالف مذاہب کے اعتراضات کے خلاف ویدانت کی حیثیت سے تائید کی گئی ہے دوسری کتاب کے دوسرے باب میں مخالف نظامات پر بری طرح اعتراضات کیے گئے ہیں کتاب کے باقی اور حصص متعدد انفرادی اپنشدی عبارتوں کے زیر بحث تعبیرات کے تصفیے کے لیے وقف ہیں پس اس تصنیف کا حقیقی فلسفیانہ حصہ پہلے چار سوتروں اور دوسری کتاب کے پہلے اور دوسرے باب تک محدود ہے دوسرے حصے میں اپنشدوں پر شرحوں کی طرح ہیں جن میں نظام کے کئی مذہبی خیالات پائے جاتے ہیں برہم سوتروں کی پہلی شرح مصنفہ بودھاین اب دستیاب نہیں ہوتی سب سے ابتدائی شرح جو ملی ہے وہ شنکر اعظم کی ہے برہم سوتروں پر اس کی تعبیرات اور تمام شرحیں اور دیگر تصانیف جو اس کے خیالات کی تقلید کرتی ہیں بالعموم ویدانت فلسفے کے نام سے موسوم ہیں اگرچہ مناسب طور پر اس کو شدھا دویت مذہب فلسفۂ ویدانت کہنا چاہیے (یعنی مذہب وحدیت مطلق کا فلسفۂ ویدانت) وشنو شیو اور راماینت

باب ۶

متوں کی منحصر شدہ ثنویاتی صورتیں بھی برہمہ سوتروں کے اصلی مضمون کو ظاہر کرنے کا دعوی کرتی ہیں پس ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ثنویاتی فرقوں کے اساتذہ مثلاً رامانج بلبھ۔ مادھوا۔ شری کنٹھ۔ بلدیو وغیرہ نے برہمہ سوتروں پر آزاد شرحیں لکھی ہیں یہ ثابت کرنے کے لیے کہ جس فلسفے کو ان لوگوں نے تکمیل تک پہنچایا ہے وہی اپنشدوں کی بھی رائے ہے جس کا خلاصہ برہم سوتروں میں دیا گیا ہے یہ لوگ شنکر کی تعبیرات سے بعید اختلاف رکھتے ہیں اور اکثر اس پر سخت اعتراضات عاید کرتے ہیں یہ سب نظامات جن کی ان لوگوں نے تشریح کی ہے ویدانت کہلاتے ہیں کیونکہ ان کا دعوٰے ہے کہ وہ حقیقی تعبیر ویدانت (اپنشد) اور ویدانت سوتر کے موافق پیش کرتے ہیں ان سب میں رامانج کے نظام کو ایک زبردست فلسفیانہ اہمیت حاصل ہے۔

۷۱

نیائے سوتر جو گوتم (یا جس کو اکش پاد کہتے ہیں) سے منسوب کیے جاتے ہیں اور ویشیشک سوتر جن کی نسبت کنادیا الوک سے ہے تمام عملی اغراض کے لیے ایک ہی نظام پیش کرتے ہیں البتہ بعد کے زمانے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ چند غیر اہم امور میں کچھ اختلاف رکھتے ہیں جہاں تک سوتروں کا تعلق ہے نیائے سوتر بطور فن تربیت منطق پر زور دیتے ہیں اور ویشیشک سوتروں میں اکثر بحث طبیعیات و مابعد الطبیعیات پر ہوتی ہے ان چھ نظامات کے سوائے تنتر بھی اپنا فلسفہ رکھتے ہیں جن کے بارے میں یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ سانکھیہ اور ویدانت کے نظامات کی اصطلاحی صورتیں ہیں اگرچہ خود یہ تصانیف قابل قدر ہیں۔

باب ۵

چند اساسی نکات موافقت (صفحہ ۷۱)

نظریۂ کرم

بجز مادیین چارواک کے اور تمام نظامات میں یہ امر نمایاں ہے کہ وہ چند اہم اساسی اصولوں پر متفق ہیں ہندوستان میں فلسفے کے نظامات انسانی ذہن کے محض تصوری مطالبات پر (جس کا طبعی میلان تجریدی خیال میں مصروف ہونے کا ہو) ہیجان میں نہیں آئے بلکہ ایک عمیق خواہش سے کہ مذہبی غایت حیات کا تحقق ہو۔ اس پر غور کرنا تعجب خیز ہے کہ ایسی تحقیق کے لیے کل مخالف نظامات اپنے اصول مقاصد وشرایط میں مطابق ہیں دوسرے امور میں خواہ اُن کے اختلافات کچھ بھی ہوں لیکن جہاں تک ام الفضایل حیات یا ایک اعلیٰ ترین حالت کے عام کلیات کا تعلق ہے، نظامات عملاً بالکلیہ متفق ہیں۔ اس منزل پر اُن میں سے اکثر کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔ پہلا نظریۂ کرم اور تناسخ ہے سارے ہندو نظامات متفق ہیں کہ جو کام کوئی انفرادی وجود کرتا ہے وہ اپنے بعد ایک اثر چھوڑتا ہے جو آیندہ اُس کے نیک و بد اعمال کے مطابق اُس کو رنج وخوشی بخشنے کی طاقت رکھتا ہے جب اعمال کے ثمر ایسے ہوں کہ وہ موجودہ زندگی یا انسانی زندگی میں نہ مل سکتے ہوں تو انسان کسی دوسرے وجود میں آتا ہے تاکہ اُن کا

باب ۲ پھل چکھے۔

ویدک اعتقاد یہ ہے کہ جب قربانیوں کے موقعوں پر صحیح تلفظ سے منتر پڑھے جائیں بشرطیکہ تمام رسوم کی تفصیل کی بجاآوری مناسب طور پر کی گئی ہو جو بالکل ہدایات کے موافق ہوں حتیٰ کہ بغیر کسی غلطی کے خواہ کتنے ہی ادنیٰ درجے کی ہو تو وہ خود ایسا جادو کا سا اثر رکھتی ہے کہ خواہش کے مقاصد کو فی الفور یا ایک مقررہ زمانے کے بعد پیدا کرے یہ غالباً کرم کے اصول کی سب سے ابتدائی صورت ہے یہ ایک نیم شعوری اعتقاد کا اصول پیش کرتا ہے کہ بعض مخفی اعمال ایک مدت کے بعد عام علت و معلول کے ظاہری وسیلے کے بغیر اپنے اثرات مرتب کر سکتے ہیں جب قربانی کی جاتی ہے تو فعل ایک غیر مرئی سحری قوت چھوڑتا ہے جس کو ادرشٹ (نا معلوم) یا اپورو (نیا) کہتے ہیں جس کے ذریعے سے خواہش کی شے ایک بعید الفہم طریقے سے حاصل ہو جاتی ہے اس لیے کہ اپورو کا طریقۂ عمل نا معلوم ہے سمہتاؤں میں بھی یہ خیال پایا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ جو کوئی برے کام کرتا ہے دوسرے عالم میں سزا پاتا ہے اور جو نیک عمل کرتا ہے وہ سب سے اعلیٰ مادی لذات سے لطف اندوز ہوتا ہے یہ غالباً رت کے تصور یا غیر ممکن الفسخ ترتیب اشیا سے وابستہ ہے پس یہ وہ عناصر ہیں جس سے نظریۂ کرم مدون ہوتا ہے جس کی بابت ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اپنشد میں بھی ہے لیکن اس پر کچھ زور نہیں دیا گیا جہاں کہ لکھا گیا ہے کہ انسان اپنے اچھے یا برے اعمال سے اچھے اور برے قالب اختیار کریں گے اصول کرم کے سلسلے میں دوسرے متعلق امور پر غور کرتے ہوئے جن کو آستک نظاموں نے قائم کیا ہے ہم پاتے ہیں کہ یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ہر فعل کے نامعلوم (ادرشٹ)

باب

اثر کو بالعموم کچھ وقت کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ فاعل کو ثواب و عذاب
دینے کے قابل ہو یہ اعمال اکثر مسرت و غم کا سرمایہ فراہم
کرتے ہیں کہ وہ دوسرے عالم میں کرنے والے کو دیے جائیں
صرف ان افعال کا پھل اس زندگی میں ملتا ہے جو حد درجہ بد یا
غیر معمولی طور پر اچھے ہوں ۔ انسان کے دوسرے جنم کی نوعیت
ان مسرتی و المی تجربات کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے جو اس کی
موجودہ زندگی کے پختہ اعمال سے تیار کیے گئے ہوں
اگر اس کے افعال سے ایسے تجربات متعین ہوئے ہوں کہ وہ بکری
کی زندگی میں متحقق ہو سکتے ہیں تو وہ انسان مرنے کے بعد بکری کی
صورت میں پیدا ہوگا چونکہ اس طریقہ عالم کا زمان میں کوئی معین
آغاز نہیں ہے پس کوئی زمان معین نہیں ہو سکتا جبکہ انسان نے
پہلی بار افعال یا تجربات کیے ہوں ۔ انسان گزشتہ مختلف نوعیتوں
کی حیاتوں کی بے شمار تعداد رکھتا ہے اور ہر ایک زندگی کی
جبلتیں ہر فرد کی زندگی میں خوابیدہ رہتی ہیں جب وہ کسی خاص
۷۳
جنم کو بطور کسی حیوان یا انسان کے اختیار کرتا ہے تو اس حیات
کی مخصوص جبلتیں (اصطلاحاً واسنا کہلاتی ہیں) ظہور پاتی ہیں یا
ہویدا ہو جاتی ہیں ان واسناؤں کے مطابق انسان اپنے
متعین کیے ہوئے افعال کے لحاظ سے الم انگیز یا لذت بخش تجربات سے گزرتا ہے۔
طوالت عمر کا تعین بھی تجربات کی میعاد و تعدد سے کیا جاتا ہے جو
اس کی گزشتہ زندگی کے بار آور اعمال سے مقسوم ہو چکا ہو جب
ایک دفعہ بعض افعال چند تجربات کے لیے معمول ہو جاتے ہیں پھر ان سے اجتناب
ممکن نہیں لیکن وہ افعال جو ابھی پختہ نہ ہوئے ہوں ان کی ہمیشہ کے لیے بیخ کنی ہو جاتی ہے
اگر انسان وہ حقیقی علم حاصل کرے جو فلسفہ بتلاتا ہے لیکن ایسے ناجی (مکت)
شخص کو بھی ان لذتی و المی تجربات سے گزرنا پڑتا ہے جو اس کے لیے مقسوم
ہو چکے ہوں ان افعال سے جو پھل دینے کے لیے پختہ ہو گئے ہوں ۔ ان افعال کی

باب۷ چار اقسام ہیں (سفید یا نیک شُکل) (سیاہ یا بد کرشن) سفید سیاہ یا کچھ نیک و کچھ بد (شکل کرشن) جیسے ہمارے اکثر افعال ہوتے ہیں۔ نہ سفید نہ سیاہ (اشکل اکرشن) مثلاً وہ اعمال جو ترک ذات یا مراقبے کے لئے ہوتے ہیں جو کسی نتیجے کی خواہش سے متلازم نہیں ہوتے اور جب کوئی شخص خود کو اس طرح پابند کرسکے کہ جس سے وہ صرف آخری قسم کے افعال انجام دے تو صرف اس وقت وہ کسی نئے کرم کے جمع کرنے سے باز رہتا ہے جو اس کو تازہ پھل دے سکے پس وہ گزشتہ کرموں کے پھلوں کا حظ اُٹھاتا ہے جو پھل دینے کے لیے پک چکے ہوں اور اگر اس اثنا میں وہ حقیقی علم حاصل کرلے تو اس کے گزشتہ جمع شدہ افعال فنا ہو جاتے ہیں اور چونکہ اس کے افعال صرف اشکل اکرشن قسم کے ہوتے ہیں اس لیے کوئی نئے کرم پختہ ہونے کے لیے جمع نہیں ہوتے اور اس طرح وہ صرف پختہ کرموں کے پھلوں سے لطف اندوز ہونے کے بعد تمام کرموں سے الگ ہو جاتا ہے۔

جینیوں کا خیال ہے کہ جسم میں تقریر اور نفس کے اعمال سے ایک قسم کا لطیف مادہ پیدا ہوتا ہے جس کو کرم کہتے ہیں جذبات انسانی لعاب دار جوہر کی طرح کام کرتے ہیں جو مادۂ کرم کو کھینچتے ہیں جو اس طرح روح میں داخل کرکے اُس سے چپک جاتا ہے بے انتہا گزشتہ زندگیوں کے دوران میں اس طرح روح کے اطراف جمع شدہ مادۂ کرم اصطلاحاً کرم شریر کہلاتا ہے جو روح کو گھیرے رہتا ہے جبکہ وہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں جاتا ہے یہ مادۂ کرم جو روح سے چپکا ہوا ہے رفتہ رفتہ پختہ ہو جاتا ہے اور خود کو فرد کی لذات کی لطف اندوزی یا برداشت آلام میں ختم کر دیتا ہے جبکہ ایک مادۂ کرم اس طرح

باب ۴

صرف ہوتا رہتا ہے دوسرا مادۂ کرم اس فرد کی مصروفیتوں کے باعث جمع ہوتا ہے اور اس طرح اُس کو لذت والم کے مسلسل عمل میں رکھتے ہیں یہ مادۂ کرم روح میں جمع ہو کر ایک قسم کا رنگ پیدا کرتا ہے جس کو لیشیا کہتے ہیں جیسے سفید و سیاہ جو روح کی سیرت کی نشاندہی کرتے ہیں غالباً یوگ درشن کی شکل اور کرشن کرموں کا تصور جینی نظریے سے تخیل میں آتا ہے لیکن جب کوئی شخص جذبات سے آزاد ہو اور کردار کے قواعد کی کامل مطابقت کے ساتھ عمل کرتا ہو تو اُس کے افعال ایسے کرم پیدا کرتے ہیں جو ایک قلیل عرصے تک رہ کر فنا ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ وہ فعل جس کو ایک رشی نے زمانۂ ماضی میں حاصل کیا ہو اپنی مقسومی حدود رکھتا ہے جس کے اندر وہ اثر قبول کرے اور دور کیا جائے لیکن جب مراقبے اور پانچ بڑی قسموں سے وابستہ رہ کر کوئی جدید کرم پیدا نہ ہو اور سب کرم ختم ہو جائیں تو اُس شخص کی دنیوی ہستی بہت جلد ختم منزل کی طرف پہنچ جاتی ہے پس آخری منزل مراقبہ میں جب سب کرم فنا ہو جاتا ہے اور سب افعال ختم ہو جاتے ہیں تو روح جسم کو چھوڑ دیتی ہے اور عالم کی چوٹی پر چلی جاتی ہے جہاں ناجی ارواح ہمیشہ کے لیے مقیم رہتی ہیں۔

۷۴

یدھ مذہب نے بھی نظریۂ کرم کے متعلق کچھ نئی خصوصیات بیان کی ہیں اور جو اُن کی مابعد الطبیعیات سے گہرا تعلق رکھتی ہیں بعد میں بیان کی جائیں گی۔

اصول مکتی

(صفحہ ۷۴)

ہندی نظامات نہ صرف مختلف اشخاص کے آلام اور حسرتوں کے

باب ۴

حصے کی نامساوات کے اسباب اور طریقۂ دائرۂ پیدائش وتناسخ میں متفق ہیں جو بلاآغاز زمانہ کسی شخص کے افعال اور واقعات عالم کے مخفی تعلق کی بنیاد پر جاری ہے بلکہ وہ اس امر میں بھی متفق ہیں کہ بے ابتدا سلسلۂ کرم، پیدائش اور دوبارہ جنم کے ایسے ثمرات جو بے اندازہ زمانے سے چلے آرہے ہیں کہیں نہ کہیں ختم ہوتے ہیں اس غایت کو کسی زمانۂ دراز یا کسی دور دراز سلطنت میں حاصل کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ خود اپنے ہی اندر تلاش ہونا چاہیے کرم اُس بے انتہا دائرے کی طرف لے جاتا ہے اگر ہم اپنے آپ کو اپنے جذبات وخواہشات وتصورات سے الگ کریں جو ہمیں فعل کرنے کی طرف رہنمائی کرتے ہیں تو ہم اپنے اندر ایک بے فعل ذات پائیں گے جو نہ الم سہتی ہے اور مسرور ہوتی ہے نہ فعل کرتی ہے نہ دوبارہ جنم لیتی ہے جب ہندوؤں نے دنیوی واقعات کے بے انتہا شور و غل سے تنگ آکر تلاش کیا اور خیال کیا کہ کہیں تو پر امن منزل ملے گی تو انھوں نے ذات انسان کی طرف اشارہ کیا۔

یہ اعتقاد کہ روح کسی نہ کسی درجے میں اس طرح متحقق ہوگی کہ وہ مستقلاً سارے انفعال۔ احساسات وتصورات سے الگ ہو منطقی طور پر اس نتیجے پر پہنچا یا کہ روح کا تعلق ان مادی عناصر سے خارجی مصنوعی بلکہ وہمی ہے اپنی حقیقی فطرت میں روح ہماری زندگیوں کی ناپاکیوں سے غیر ملوث ہے اور یہ صرف اس جذبے اور جہالت کی بدولت ہے جو دائرۂ کرم سے ایک لا متناہی زمانے ۷۵ سے توریث ہوا ہے کہ ہم اس سے ان کا تعلق پیدا کرتے ہیں اس اعلیٰ حالت کی تحقیق ہی منزل مقصود اور کرم کے ذریعے اس لاانتہا دائرۂ پیدائش وتناسخ کی آخری تکمیل ہے۔ بدھ روح کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ تسلیم کرتے ہیں کہ عمل کرم کی آخری

باب۴

تحقیق عمل آخری فنائیت میں ہے جس کو نروان کہتے ہیں جس کی نوعیت پر آئندہ اظہار خیال کیا جائے گا۔

نظریۂ روح

بجز بدھ مذہب کے سارے ہندی نظامات ایک مستقل وجود کو تسلیم کرتے ہیں جو مختلف آتما، پرش اور جیو کے نام سے پکارا جاتا ہے روح کی حقیقی ماہیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے پس نیائے اس کو مطلقاً بے کیف، بے صفت، غیر معین، غیر شعور عینیت کہتا ہے۔ سانکھیہ اس کی نوعیت کو خالص شعور بتلاتا ہے اور ویدانت کہتا ہے کہ وہ وحدت کا اساسی امر ہے جو خالص شعور (چیت) خالص برکت (آنند) اور خالص ذات (ست) میں داخل ہے لیکن اس میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ اپنی ماہیت میں خالص اور پاک ہے فعل اور جذبے کی ناپاکیاں اس کا حقیقی حصہ نہیں حیات کی خیر برتر اُس وقت حاصل کی جاتی ہے جب سب گندگیاں دور کردی جائیں اور خالص ماہیت ذات پر مستقلاً کامل طور پر غور کیا جائے اور تمام دوسرے خارجی علائق اس سے مطلقاً الگ کر دیئے جائیں۔

دنیا کے متعلق قنوطی طرز عمل
اور
آخرت کے متعلق رجائی اعتقاد

گرچہ اس اعتقاد پر کہ دنیا الم سے معمور ہے مسادی طور پر

باب۳

نمایاں حیثیت سے تمام نظامات نے زور نہیں دیا ہے لیکن یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ سب اس میں شریک ہیں سانکھیہ۔ یوگ اور بدھ مت میں نہایت شدت کے لہجے میں پایا جاتا ہے اس لذت و الم کے تجربات کے لا انتہا سلسلے کے متعلق غور کیا گیا ہے کہ وہ پرامن انجام کے قریب نہیں پہنچتا بلکہ ہم کو کرم۔ تناسخ اور غم کے جال میں الجھاتا اور پھنساتا ہے۔ لذات کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف صورت ظاہری ہیں اس لیے کہ اُن کو رکھنے کی کوشش کرنا تکلیف دہ ہے ہمیں تکلیف ہوتی ہے جب لذات جاتی رہتی ہیں یا جب ہم ان کے پانے کے لیے مضطرب رہتے ہیں جب لذات اس طرح آلام کے ساتھ متلازم ہوتی ہیں تو وہ سوائے آلام کے اور کیا ہیں جب ہم تلاش لذت کرتے ہیں تو گویا محض دھوکا کھاتے ہیں کیونکہ وہ ہم کو صرف الم تک پہنچاتی ہے ہمارے تمام تجربات لازماً پرالم ہیں اور آخر کار الم ہی پیدا کرتے ہیں۔ الم اس دُنیا کے عمل کی انتہائی صداقت ہے جو چیز معمولی انسان کے نزدیک مسرت بخش ہے عاقل یا یوگی کے نزدیک جو صاف بصیرت رکھتا ہے پرالم ہے جس قدر کہ زیادہ علم ہوگا اتنا ہی غم کا احساس زیادہ ہوگا اور دنیوی تجربات سے عدم تشفی ہوگی۔

۷۹

یوگی مثل آنکھ کی تپلی کے ہے جس کو ایک خفیف سی مزاحمت بھی ناقابل برداشت ہے دنیاوی تجربات کا الم دور نہیں کیا جا سکتا کہ ہم اُس کے دور کرنے کی تدبیر سوچیں اگر الم وقتیہ طور پر دور ہو بھی جاتا ہے تو دوسرا الم اس کی جگہ لیتا ہے بے فعلی یا خود کشی سے چھٹکارا نہیں اس لیئے کہ ہماری فطرت ہم کو فعل کرنے پر مسلسل مجبور کرتی ہے اور خود کشی دوسرے غم و الم اور دوبارہ جنم کی مصیبت پیدا کر دے گی اس سے ہمیشہ کے لیے چھٹکارے کا یہ راستہ ہے کہ اخلاقی عظمت و حقیقی علم کو کمال عروج پر پہنچایا جائے

باب ۷

جس سے ہمیشہ کے لیے غم کا خاتمہ ہو جائے یہ تو ہماری جہالت ہے کہ ذات یہ اختلاف تجربات حیات بالذات سے وابستہ ہے جو ہم کو فعل کی طرف لے جاتی ہے اور ہم میں جذبہ پیدا کرتی ہے کہ لذات اور دوسرے جذبات اور افعال سے لطف اندوز ہوں۔

اعلیٰ اخلاقی الوہیت کے ذریعے انسان دنیوی تجربات سے مطلقاً بے حسی حاصل کر سکتا ہے اور تمام دنیوی معاملات سے اپنے جسم۔ ذہن و شعور کو جدا کر سکتا ہے جب دل ایسا صاف ہو جائے تو ذات اپنی حقیقی روشنی میں چمکتی ہے اور اس کی حقیقی ماہیت صحیح طور پر تصور میں آسکتی ہے اور جب یہ ایک بار حاصل ہو جائے تو ذات پھر کسی جذبے یا جہالت سے متلازم نہیں ہوتی وہ اس منزل پر شعور (چیت) سے بالکل الگ ہو جاتی ہے جو اپنے میں جذبات و تصورات و افعال کی بنیاد رکھتا ہے پس ایسی ناجی ذات ہمیشہ کے لیے غم کو مغلوب کر لیتی ہے۔

بہر حال یہ اہم امر قابل غور ہے کہ مکتی دنیا میں میل جول رکھنے کی عام نفرت پر مبنی نہیں ہے یا ایسے احساسات پر جیسا کہ مایوس آدمی رکھتا ہے بلکہ مکتی کی قدر دانی کر کے کہ وہ اعلیٰ درجے کی برکت دی ہوئی حالت ہے ہر نظام کے رجائی طریقے کی مفصلات ہر ایک کی خاص نظامی حیثیت سے منطقی وجوب کی بنا پر ترقی پائی ہیں اس زندگی کے فرائض سے بچنے کا خفیف سا بھی رجحان نہیں پایا جاتا ہے بلکہ صحیح انجام دہی اور حقیقی سمجھ کے ذریعے اُن سے بالا ہوتا جاتا ہے یہ جب ہی ہوتا ہے جب انسان اخلاقی عظمت کی اعلیٰ چوٹی پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ ذات کی تحقیق کے حصول کا اہل ہوتا ہے جس کے مقابلے میں نہ صرف دنیوی اشیا حتیٰ کہ آسمانی خوشیاں بھی غیر اہم ہو کر نہ صرف ہٹ جاتی ہیں بلکہ اپنی حقیقی خصوصیت پر الم و پر نفرت میں ظاہر ہوتی ہیں اور یہ جب ہوتا ہے

بابہ۔ جبکہ اس کا دل تمام معمولی خوشیوں سے ہٹ گیا ہو تاکہ اپنے نصب العین نجات کی طرف کوشش کر سکے۔

در حقیقت مجھے معلوم ہوتا ہے کہ تصوری برکت اور خاموشی

۷۷ تحقق ذات کی جانب مذہبی تمنائے صادق ایک ایسا اساسی واقعہ ہے جس سے نہ صرف ہندوستان کے فلسفہ بلکہ تہذیب کے پیچیدہ مظاہر کا منطقی طور پر استخراج کیا جا سکتا ہے۔ غم جو ہمارے اطراف ہے اس کا ہم کو کوئی خوف نہیں اگر ہم یاد رکھیں کہ ہم بالطبع بغیر الم اور برکت پائے ہوئے ہیں قنوطی نظریے سے سب خوف دور ہو جاتا ہے اس لیے کہ وہ خود اپنی ذات کے آخری انجام اور نجات کی منزل مقصود کے بارے میں کامل رجائی اعتماد رکھتا ہے یوں قنوطی نقطۂ نظر رجائی نقطۂ نظر کی طرف چلا جاتا ہے۔

ہندی سادھن میں وحدت (صفحہ ۷۷)

(فلسفیانہ۔ مذہبی۔ اور اخلاقی جد و جہد)

جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے کہ ہندی فلسفے کے نظامات اخلاقی کردار کے ایسے اصول کلی پر متفق ہیں جن کی پیروی حصول نجات کے لیے ضروری ہے جیسے تمام جذبات پر قابو رکھا جائے کسی صورت میں زندگی کو ضرر نہ پہنچایا جائے اور لذات کی تمام خواہشات رد کی جائیں یہ سب ایسے اصول ہیں جو قریب قریب کلیتہً سب تسلیم کرتے ہیں جب انسان اخلاقی عظمت کا اعلیٰ درجہ پائے تو وہ

باب

اپنے دل کو قوی کرکے تیار کرے کہ مزید صفائی و استقلال حاصل ہو اس لیے کہ حصول نصب العین کے لیے ضروری ہے اکثر ہندو نظامات حصول مقصد کے ذرایع کو کام میں لانے کے متعلق متفق ہیں درحقیقت تفصیلی یا اصطلاحی ناموں میں اختلاف ہے لیکن وہ وسایل جو پاکیزگی کے لیے اختیار کیے جائیں لازماً ہر جگہ یکساں ہیں جیسا کہ فلسفۂ یوگ نے تائید کی ہے۔ یہ تو متاخر زمانے میں ہوا ہے کہ عبادت (بھگتی) نے زیادہ نمایاں جگہ حاصل کر لی بالخصوص وشنو مذہب فکر میں پس اگرچہ کہ آپس میں مختلف نظامات کے بہت سے اختلاف ہیں لیکن اُن میں کا نصب العین حیات اُن کا طرز عمل بابت دُنیا اور وسایل اس نصب العین کے حصول کے اساسی طور پر یکساں ہیں تمام ہندی نظامات میں قریب قریب عملی سادھن کے لیے ایک بے نظیر وحدت ہے۔

مذہبی تمنا ہندوستان میں عام ہے پس سادھن کی اس یکسانی نے ہندوستان کے لیے اس کی تمام حوصلہ مندیوں۔ تمناؤں اور کوششوں میں وحدت حاصل کی ہے۔

باب پانچواں

پانچواں باب

(صفحہ ۷۸ تا ۱۶۸)

بدھ فلسفہ

۷۸ کئی علما کی رائے ہے کہ سانکھیہ اور یوگ ہندوستان کے قدیم باقاعدہ فکر کا اظہار کرتے ہیں اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بدھ مت نے اپنے خیالات میں ان سے بہت کچھ حاصل کیا۔ یہ ممکن ہے کہ اس رائے میں کچھ صداقت ہو لیکن سانکھیہ اور یوگ پر باقاعدہ تصانیف کلیتہً بدھ مت کے بعد لکھی گئی ہیں علاوہ بریں ہندی فلسفے کا ہر ایک طالب علم بخوبی واقف ہے کہ بدھوں سے تصادم ہونے کی وجہ سے اکثر ہندی نظامات فکر میں فلسفیانہ تحقیقات کا شوق پیدا ہوا پس بدھ مت کے ساتھ مختلف نظامات کے باہمی تعلق اور مخالفت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے بدھ مت کا علم ناگزیر ہے اس لیے میں پہلے بدھ مت سے شروع کرتا ہوں۔

باب ۵

بدھ سے پہلے ہندوستان میں فلسفے کی حالت

بدھ مت سے پہلے جو مختلف فلسفیانہ خیالات پھیلے ہوئے تھے اُن کا مختصر بیان دشوار ہے اصول اپنشد بخوبی مشہور ہیں ان کا ذکر کر دیا گیا ہے لیکن صرف یہی نہیں تھے حتیٰ کہ خود اپنشدوں میں مختلف دہری فرقوں کے ذکر ہیں[1] پس ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ آغاز عالم اور اُس کے اعمال پر بحث ہوتی تھی بعض خیال کرتے تھے کہ زمانہ سب کی علت غائی ہے بعض خیال کرتے تھے کہ یہ سب خود اپنی فطرت (سوبھاؤ) سے پیدا ہوتے ہیں بعض کا خیال تھا کہ ہر شے اپنی مستقل قسمت کے مطابق یا عارضی حوادث سے اتفاقی میل کی بنا پر یا بالعموم مادے کے انفصالات سے وجود میں آئی ہے بدھی ادب میں مختلف دہریوں کے حوالہ جات آتے ہیں لیکن ان آرا کے تفصیلی بیانات نہیں معلوم ہیں اپنشد کی قسم کے مادیین میں چارواک کے دو مذاہب (دھورت اور سوسکشت) کے حوالے متاخر ادب میں دیے گئے ہیں۔ اگرچہ وہ زمانہ جبکہ یہ سرسبز تھے صحیح طور پر نہیں معلوم کیا جا سکتا[2] لیکن یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ اپنشدوں میں جو حوالہ مادہ پرستوں کا دیا گیا ہے وہ ان سے یا اس قسم کے مذاہب سے متعلق ہے چارواک وید یا کسی مقدس مذہبی کتاب کی سند نہیں ملتے تھے

۷۹

---

[1] شیوتا شوتر صفحہ ۲۰۱۔

[2] لوکایت (لغوی معنی جو لوگوں میں بالعموم پایا جائے) غالباً اسی نام سے چارواک اصول بالعموم مشہور تھے دیکھو لوکایت پر گن رتن

باب ۶

ان کا خیال تھا کہ روح نہیں ہے اور حیات و شعور مادے کے اتصال کی پیداوار ہیں جیسے سفید اور زرد رنگ کے ملانے سے سرخ پیدا ہوتا ہے یا جس طرح راب میں قوت نشہ (مدھ شکتی) پیدا کی جا سکتی ہے۔

چونکہ نہ حیات بعد ممات ہے نہ اعمال کا کوئی انعام ہے نہ نیکی ہے اور نہ بدی اس لیے زندگی صرف حظ اٹھانے کے لیے ہے جب تک زندگی ہے کسی اور بات کا خیال کرنا فضول ہے کہ ہر چیز موت کے ساتھ ختم ہو جائے گی اس لیے کہ جب موت کے وقت جسم جلا کر خاک کر دیا جائے گا تو دوسرا جنم نہیں ہو سکتا وہ استنتاج کی صداقت کے بھی قائل نہ تھے کوئی شے قابل اعتماد نہیں جب تک کہ وہ براہ راست ادراک نہ کی جائے اس لیے کہ یہ یقین کرنا ناممکن ہے کہ تقسیم حد اوسط (ہیتو) کسی خارجی شے پر مبنی نہ ہو جس کی عدم موجودگی کسی خاص حصۂ استنتاج کے جواز کو بیکار کرنے کے لیے کافی ہے۔ اگر کسی حالت میں استنتاج صحیح ہو جائے تو وہ ایک اتفاقی امر ہے اس کے متعلق تیقن نہیں ہے ان کو چارواک اس لیے کہتے تھے کہ وہ صرف کھاتے پیتے تھے لیکن کسی قسم کی مذہبی یا اخلاقی ذمہ داری کو نہیں مانتے تھے یہ لفظ چارو بمعنی کھانا سے نکلا ہے۔

دھورت چارواک مانتے تھے کہ کسی شے کا وجود نہیں ہے سوائے چار عناصر آب۔ باد۔ آتش۔ خاک کے اور یہ کہ جسم سالمی اتصال کا نتیجہ ہے نہ ذات ہے نہ روح نہ نیکی ہے نہ بدی سوا سکشت چارواک مانتے تھے کہ جسم سے علحدہ ایک روح ہے لیکن یہ کہ روح بھی جسم کی فنا کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے چارواکوں کی ابتدائی تصنیف شاید برہسپتی نے سوتروں میں لکھی ہے جینت اور گن رتن اس کے دو سوتروں کا حوالہ دیتے ہیں

باب ۵

اس مذہب کے مختصر بیانات نیائے منجری مصنفہ جینیت۔ سرو درشن سمگرہ مصنفہ مادھوا اور ترک رہسیہ دی پکا مصنفہ گن رتن میں پائے جا سکتے ہیں مہابھارت میں ذکر آتا ہے کہ یودھشتر نے ایک ایسے آدمی سے ملاقات کی جو چارواک کہلاتا تھا۔

چارواک مادیین کے اصول کے ساتھ ساتھ ہم کو آجیوکوں کی یاد آتی ہے جن کا رہنما مکھالی گوسالہ شاید جینی رشی مہاویر کا منکر الدین شاگرد تھا جو مہاویر اور بدھ کا ہمعصر تھا۔ یہ کامل جبریت تھی جو انسان کی آزادی ارادے اور کسی قسم کے نمایشی خیر و شر کے متعلق اخلاقی ذمہ داری کی قطعی منکر تھی نظام مکھالی کا اصل اصول یہ ہے کہ کوئی علت نہیں ہے قریب ہو یا بعید۔ اشیا کی پاکیزگی کے لیے ہو یا گندگی کے لیے۔ شے بغیر کسی علت کے ایسی ہو جاتی ہے۔ کوئی شے نہ خود انسان کی کوششوں پر مبنی ہے نہ دوسروں کی مختصر یہ کہ انسان کی کوشش پر کسی چیز کا دار و مدار نہیں ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز نہیں ہے جسے اختیار قوت یا انسانی جد و جہد کہیں۔ شرائط متبدلہ کسی زمانے میں قسمت۔ ماحول یا خود فطرت کے سبب ہوتے ہیں۔[1]

دوسرے سوفسطائی مذہب کے رہنما اجیت کیش کمبلی نے یہ تعلیم دی کہ اچھے اور برے کاموں کے کوئی ثمر نہیں ہیں نہ کوئی دوسرا عالم ہے نہ یہ دنیا حقیقی ہے۔ نہ والدین اور نہ گزشتہ حیاتوں کا اس زندگی پر کچھ اثر پڑتا ہے ہم جو بھی کریں وہ ہمیں موت کے وقت کلیۃً فنا ہونے سے نہیں روک سکتا۔[2]

پس کم از کم تین قسم کے خیالات رائج تھے اول اگیہ کے کرم کہ جن کی منتری رسوم کی قوت سے کوئی شخص اپنی خواہش کردہ کوئی شے

[1] سامن پھل ست ڈگ صفحہ ۲، ۲۰- آجی وکون پر ہورنس کا مضمون۔ ای۔ آر۔ ای۔

[2] سامن پھل سوت صفحہ ۲، ۲۳۔

باب۳

حاصل کر سکتا ہے دوم اپنشد کی یہ تعلیم کہ برہمہ یا ذات ہی حقیقت قصوی اور وجود ہے اور ان کے ماسوا ہر شے ایسے اسم وصورت کے سوا اور کچھ نہیں جو گزر جاتے ہیں لیکن قائم نہیں رہتے وہ شے جو مستقل طور پر بغیر تغیر رہتی ہے سچی اور حقیقی ہے یہی ذات ہے۔ سوم یہ عدمی تصورات کہ نہ قانون ہے نہ حقیقت قائمہ۔ ہر شے حالات کے عارضی اتصال سے وجود میں آتی ہے یا کوئی نامعلوم قسمت وجود میں لاتی ہے غالباً ان تینوں مذاہب میں فلسفہ کوئی قدم آگے نہ بڑھا سکتا تھا ملک میں ایسے یوگی طریقے رائج تھے جو جزوِ اراداتی رسم کی قوت پر قبول کیے جاتے اور مختلف فرقوں میں وہ رائج تھے اور جزوًا اپنی ایسی بڑی روحانی۔ عقلی وطبعی قوت کی بنا پر جو اُن لوگوں کو حاصل ہوتی تھی جو انھیں انجام دیتے تھے لیکن ان کی کوئی عقلی اساس نہیں تھی کہ وہ تائید کے لیے راغب ہوں پس سانکھیہ کے کمزور اصولوں میں ان سب کا ایسا الحاق ہوتا چلا جاتا تھا جو مختلف فرقوں کے درمیان پیدا ہو گیا تھا اس نازک موقع پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ بدھ نے ایک نئی بنیاد فکر ڈالی جو بالکل اصلی بیج کی تھی جس نے فلسفے میں تمام آنے والوں کے لیے جدید راہ کھول دی۔

اگر اپنشد کی ذات جو سب سے زیادہ ساکت ہے صرف حقیقی ہے تو جدید افکار کے لیے کیا میدان رہجاتا ہے جبکہ اُس نے تمام دوسرے دلچسپی کے امور کو نظرانداز کر دیا ہے اگر ہر شے بغیر عقل کے عارضی اتصال حالات سے پیدا ہوتی ہے تو پھر عقل آگے نہ بڑھ سکے گی کہ وہ غیر عقل کے کسی فلسفے کو پیدا کر سکے سحر یا یگیہ کی منتری قوت بہت ہی کم مواد رکھتی ہے جو فلسفے کو آگے بڑھنے کی دعوت دے۔ اگر ہم اس طرح ہندوستانی فلسفیانہ تہذیب کے حالات کا بیان کرتے ہیں جو بدھ سے پہلے تھی تو ہم بدھ فلسفے کی قدر وقیمت کو سمجھنے لگتے ہیں۔

۸۱

باب ۵

مہاتما بدھ اور اُن کے سوانح حیات (صفحہ ۸۱)

۵۶۰ ق م میں گوتم بدھ لمبنی کے کنج کے نزدیک قدیم شہر کپل وستو میں پیدا ہوا یہ قصبہ علاقۂ نیپال میں ہے اس کا باپ سدھودھن جو ساکیہ قبیلے کا راجہ تھا اور اس کی ماں مہا مایا تھی۔ قصوں میں لکھا ہے کہ اس کی نسبت پیشین گوئی کی گئی تھی کہ جب وہ بوڑھوں۔ بیماروں۔ مردوں اور فقیروں کو دیکھے گا تو سادھوؤں کی سی زندگی بسر کرے گا اُس کے باپ نے ان سب سے اسے بچانے اور دور رکھنے کی بیحد کوشش کی شادی کردی اور عیش و عشرت سے اُس کو گھیر دیا لیکن محل سے آتے جاتے اکثر موقعوں پر ان چاروں سے اُس کی مڈبھیڑ ہوئی جس کی وجہ سے وہ حیرت اور تکلیف میں گھر گیا اور تمام دنیوی اشیا کو یقینی طور پر فانی سمجھتے ہوئے گھر چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کر لیا اور یہ خیال کیا کہ اگر ہو سکے تو انسانوں کی تکلیفیں دور کرنے کے لیے بقا کے ذرایع معلوم کرنے کی پوری کوشش کی جائے، ترک دنیا کے وقت اس کی عمر انیس سال کی تھی وہ راج گرہہ (راج گیر) تک پیدل گیا اور وہاں سے اُرویلا گیا جہاں پانچ زاہدوں کے ساتھ اُس نے ضبط نفس کا انتہائی نصاب اختیار کیا اور ایسی زبردست صعوبتیں برداشت کیں کہ اُس کا جسم حد درجہ لاغر ہو گیا یہاں تک کہ وہ بیہوش ہو کر گر پڑا اور مردہ خیال کیا جانے لگا۔ چھ سال کی اس بڑی جد و جہد کے بعد اُسے معلوم ہوا کہ صداقت انتہائی ریاضت سے حاصل نہیں ہوتی اور زندگی کی معمولی راہ اختیار کرکے آخر کار اس نے مطلق اور اعلیٰ روشنی حاصل کی۔ اس کے بعد بدھ ۴۵ سال تک

باب ۶ اپنے اصول سننے والوں سے بیان کرتا ہوا ایک مقام سے دوسرے مقام پر پھرتا رہا (۸۰) سال سے زیادہ عمر ہونے پر بدھ نے سمجھا کہ اُس ابُ کے مرنے کا وقت قریب آ گیا ہے وہ دھیان میں داخل ہوا اور یکے بعد دیگرے اس کے مدارج طے کرتے ہوئے اس نے نروان حاصل کیا۔[1]
ان وسیع ترجیات کا کامل طور پر ابھی تک مطالعہ نہیں ہوا ہے جو اس بڑے استاد کے نظام نے ہندوستان اور دیگر ممالک میں ۸۲ مابعد صدیوں میں حاصل کیں حتیٰ کہ ایسے مطالعے کا مواد جمع کرنے کے لیے غالباً سالہا سال درکار ہیں لیکن ہمارے پاس جو کچھ موجود ہے اس سے بعد صحت ثابت ہے کہ وہ انسانی عقل کا سب سے زیادہ ادق و حیرت انگیز پیدا وار ہے اس احسان کا اندازہ لگانا ناممکن ہے جس کا ہندوستان کا فلسفہ تہذیب اور کلچر مرہون منت ہے جو اُس نے بعد کو آنے والی کئی صدیوں پر اپنی ترقیوں سے پہنچایا ہے۔

ابتدائی بودھی ادب

بودھی پالی تصانیف کے تین مختلف مجموعے ہیں ست (اصول) ونیئے (اصول تربیت فقرا) ابھیدھم (بالعموم انھی مضامین سے متعلق ہیں جو ست میں ہیں لیکن ان میں فلسفیانہ و درسی طریقے پر بحث ہے) زمانۂ جدید کے بودھی مذہبی تاریخ کے عالم بودھوں کے مذہبی ادب کی تصانیف کے مختلف حصوں کو جمع کرنے یا اُن کی

[1] مہاپری نب بانا سوتنت دیکھو صفحہ ۱۶۰، ۶، ۸، ۹۔

صحیح تاریخوں میں معین کرنے سے قاصر رہے پس یہ معلوم ہے کہ ست ابھیدم سے پہلے تصنیف ہوئے اور غالباً تمام مذہبی تصانیف ۲۴۱ ق م (شاہ اشوک کے زمانے کی تیسری مجلس کی یہی تاریخ ہے) سے پہلے مکمل ہو چکی تھیں ست میں صرف بودھی مذہب کے اصول (دھم) ہیں اور وینئے فقرا کی تربیت کے ضوابط سے بحث کرتے ہیں اور ابھیدم کا موضوع وہی ہے جو ست کا ہے یعنی تعبیر دھم۔

بُدھ گھوش اتھ سالنی شرح دھم سنگھنی کی تمہید میں کہتا ہے کہ ابھیدم کو اس لیے ابھیدھم کہتے ہیں کہ وہ ست میں بیان کردہ اصولوں کو پُرزور (دھمارتریک) اور مخصوص (دھماد شیش اتھین) طریقے پر بیان کرتا ہے۔ ابھیدم کوئی جدید اصول نہیں بتلاتے جو ست میں نہ ہو بلکہ جو ست میں ہوتا ہے اس کے متعلق فلسفیانہ حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔ بدھ گھوش ابھیدم اور ست کی باہمی خصوصیات کا فرق بتلاتے ہوئے کہتا ہے کہ اول الذکر کا اکتساب انسان کو مراقبے (سمادھی) کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرے کا حصول عقل (پنناسمپدم) کی طرف اس بیان کی قوت غالباً اس میں ہے کہ ست کے مقالات قلب پر کافی اثر کرتے ہیں جس کی مثال ابھیدھم میں نہیں پائی جاتی جو بودھی اصول بیان کرنے میں مصروف رہتا ہے اور ان کی تعریف اصطلاحی طور پر کرتا ہے جو اصولوں میں عقلی بصیرت پیدا کرنے کے لیے زیادہ موزوں ہے بہ نسبت اس کے کہ الم کے فنا کرنے کے لیے دھیان کے راستے کی خواہش براہ راست پیدا کی جائے ابھیدھم جو کتھا وتھو کہلاتا ہے دوسرے ابھیدھموں سے اس طرح مختلف ہے کہ وہ دوسرے ناستک مذاہب کی آرا کو فضول ثابت کر کے چھوڑتا ہے مباحث سوالات و جوابات کی صورت میں شروع ہوتے ہیں اور یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ مخالفوں کے

۸۳

باب۵ جوابات اکثر متضاد مفروضوں پر مبنی ہیں۔
ست کے مجموعات کے پانچ گروہ ہیں جن کو نکایا کہتے ہیں۔
(۱) دیگھ نکایا۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں ست کی طوالت کا ذکر ہے۔
(۲) مجھما نکایا۔ وسطی نکایا ست کی وسطی وسعت کے باعث ہے۔
(۳) سمیوتا نکایا (نکایا جس میں خاص مجالس کا ذکر ہو) اس لیے سمیوتا کہلاتے ہیں کہ وہ خاص لوگوں سے خاص موقع پر (مجالس) سیموک میں بیان کیے جاتے ہیں۔
(۴) انگت اتر نکایا اس لیے نام ہے کہ اس تصنیف کے ہر باب میں مضامین و مباحث ایک ایک بڑھتے چلے جاتے ہیں[1]۔
(۵) کھدک نکایا جس میں کھدک پاتھ۔ دھم پاتھ ادان وغیرہ شامل ہیں۔
ابھیدھم میں پٹھان۔ دھم سنگنی۔ دھاتو کتھا۔ پکالا پینائی۔ وبھنگ۔ یمک اور کتھا وتو شامل ہیں اس کے سوائے مذکورہ بالا تصانیف کے مختلف حصوں پر کثرت سے شرحی ادب موجود ہے جو اتھا کتھا کے نام سے موسوم ہے اور وہ تصنیف جو ملند پنہا (سوالات شاہ ملند) ہے بہت ہی اہم فلسفیانہ قدر و قیمت رکھتی ہے اس کا زمانہ غیر متعین ہے۔
وہ اصول اور خیالات جو مذکورہ بالا ادب میں شامل ہے بالعموم ستھا ویر داد یا تیراواد کہلاتا ہے تیراداد کے ماخذ کے متعلق ڈیپ ونس کہتا ہے کہ جب سے تیر (بزرگ) جمع ہوئے (پہلی مجلس میں) اور اصولوں کو اکھٹا کیا اس وقت سے اس کو تیراواد کہتے ہیں[2] ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ بدھ مذہب نے جیسا پالی ادب سے معلوم ہوتا ہے بدھ گھوش (۴۰۰ عیسوی) سے پہلے زیادہ ترقی پائی ہو جو شدھی مگا (خلاصۂ اصول تیراداد) کا مصنف تھا

---

[1] اتھا سالینی صفحہ ۲۵ از بودھ گھوش۔

[2] اولڈن رگ از ڈیپ ونس صفحہ ۳۱۔

اور دیگھ نکایا اور دھم سنگنی کا شارح ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ متاخر زمانے میں ہندی فلسفہ بدھ مت کے مختلف مذاہب کی متاخر شاخوں سے متاثر ہوا ہے لیکن اس میں پالی بدھ مت کا کوئی حصہ ہے ایسا معلوم نہیں ہوتا میں کسی ایسے قدیم ہندو مصنف کا پتا لگا نہ سکا جس کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہو کہ وہ پالی بھی جانتا ہو۔

۸۴

ابتدائی بدھ مت کے علاقہ علت کے اصول[1] (صفحہ ۸۴)

لفظ دھم بودھی ادب میں بالعموم چار مفاہیم میں مستعمل ہوتا ہے (۱) مذہبی مقدس کتابیں (۲) کیفیت (گن) (۳) علت (ہیتو) (۴) غیر وجودی دغیر روحی (نس ستانج جیوا)[2] ان میں سے صرف آخری معنی بودھی فلسفے کے نقطۂ نظر سے خاص طور پر اہم ہیں ابتدائی بدھی فلسفہ کوئی

[1] اس بارے میں تھوڑا اختلاف رائے ہے کہ علل کے بارہ سلسلوں کے اصول کو قبول کر سکیں جو سمیوت نکایا میں ملتے ہیں کہ قدیم ترین بودھی رائے ہے اس لیے کہ سمیوت نتت کا قدیم ترین حصہ ظاہر نہیں کرتا چونکہ بارہ علل کا اصول اساسی بودھی اصول کے نام سے موسوم ہے اس سے ہم کو فلسفے کے آغاز کا موقع ملا ہے۔ میں ان خیالی مباحث میں نہیں پڑنا چاہتا کہ اس کی قدیم ترین صورت کونسی صورت ہے۔ ڈاکٹر ای۔ جے تھامس نے میری توجہ اس طرف کرائی۔

[2] اتھ سالنی صفحہ ۳۸۔ اور بھی مفاہیم ہیں جس میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے جیسے دھم دیشنا جس سے مراد مذہبی تعلیم ہے لنکاوتار میں دھرم کو گن دبدھ یہ پورو کا دھرما بیان کیا گیا ہے جس کے معنی ہیں کہ وہ دھرم ہیں جو جواہر و اعراض سے موصوف ہیں۔

باب ۵

مقررہ عینیت بطور حقیقت مطلقہ تسلیم نہیں کرتا بلکہ صرف غیر وجودی مظاہر کو قبول کرتا ہے جن کو وہ دھم کہتا ہے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی وجود یا حقیقت نہیں ہے تو پھر ان مظاہر کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے لیکن مظاہر وقوع پذیر ہو رہے ہیں اور بدھ کے نزدیک دلچسپی کا خاص امر یہ دریافت کرنا تھا "ہستی کیا ہے اور اس کے سوائے کیا ہے" "تکون کیا ہے اور اس کے سوائے کیا ہے" "نیستی کیا ہے اور اس کے سوائے کیا ہے" مظاہر ایک سلسلے میں واقع ہو رہے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مظاہر ہوتے ہوئے دوسرے ہو جاتے ہیں بعض واقعات کے وقوع میں آنے سے دوسرے بھی پیدا ہو جاتے ہیں اس کو (پتی چاسم اپاد) تحتی پیدائش کہتے ہیں لیکن اس تحت کی حقیقی نوعیت کا سمجھنا دشوار ہے وہ سوال جس کو بدھ نے بدھیت حاصل کرنے کے قبل اٹھایا ہے اور جو سمیوتا نکایا (دوم ۵) میں کیا گیا ہے یہ ہے کہ لوگ کس مصیبت کی حالت میں ہیں وہ پیدا ہوتے ہیں اور مرتے ہیں چلے جاتے ہیں اور پھر پیدا ہوتے ہیں اور وہ اس انحطاط۔ موت اور مصیبت کی راہ نجات سے ناواقف ہیں موت و انحطاط کی مصیبت سے بچاؤ کا راستہ کس طرح معلوم ہو تب اس نے خیال کیا کہ یہ انحطاط موت کیسے وجود ہیں اور کس کے ماتحت ہو کر یہ آتے ہیں جب وہ اس معاملے کی تہ کو نہایت غور و خوض سے سوچا۔ اس کو معلوم ہوا کہ انحطاط و موت اسی وقت واقع ہوتے ہیں جبکہ جنم ہو اس لیے وہ پیدائش پر منحصر ہیں جنم یا پیدائش کیا وجود ہے اور کس پر یہ منحصر ہے تب اس کو یہ معلوم ہوا کہ پیدائش اسی وقت ممکن ہے جبکہ سابقہ وجود (بھاؤ)[1] ہو اس وجود کا انحصار کس پر ہے یا یہ بھاؤ کیا شے ہے تب

۸۵

[1] یہ لفظ بھوچندر کیرتی نے اپنے مادھیمک ورتی صفحہ ۵۶۵ میں (لا ول لے پوسین ویڈیوشن)

باب ۵

اس کو معلوم ہوا کہ وجود ہو نہیں سکتا جب تک استقلال (اپادان[۱]) نہ ہو لیکن اپادان کس پر منحصر ہے اُس کو معلوم ہوا کہ وہ خواہش[۲] ہے جس پر اپادان کا انحصار ہے لیکن یہ خواہش کیا چیز ہوسکتی ہے اس سوال کے حل میں معلوم ہوا کہ خواہش کے لیے احساس (ویدنا) کا ہونا ضروری ہے لیکن ویدنا کس پر منحصر ہے یا کس شے کی ضرورت ہے تاکہ احساس ہو اس کو معلوم ہوا کہ احساس کے لیے حسی اتصال (سپرش) کا ہونا ضروری ہے[۳]۔ اگر حسی اتصال نہ ہو تو کوئی احساس نہ ہو لیکن حسی اتصال کس پر منحصر ہے اُس کو معلوم ہوا کہ چھ حسی اتصال ہیں اور چھ میدان احساس ہیں (آیتن[۴]) لیکن یہ چھ آیتن کس پر منحصر ہیں اُس کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ فعل کے معنی میں استعمال کیا ہے جس سے دوبارہ پیدائش ہوتی ہے (پنر بھاو جنکم کرم سم ٹیت تھا پ یتی کا ئین وا چا منسا چہ)۔

[۱] اتھسالینی صفحہ ۳۸۵ اُپا دانتی دل ہگہ نم :- چندر کیرتی اپادان کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ انسان جس چیز کا خواہشمند ہے اس ذلک اسباب کو ایسی مضبوطی سے پکڑ لیا ہے جو اُس کے حصول کے لیے ضروری ہیں (یتر وستفی ست رشن تسیہ دستنو رجنا ئے وڈھ بیٹ نایہ اُپا دانم اُپاد ستے تترتتر پرارتھ یتے یا دھیہ میک ورتی صفحہ ۵۶)۔

[۲] چندر کیرتی ترشنا کو بیان کرتا ہے۔ آسوادنا بھی نند نادھیہ وسا فستھان آدانم پریا روپیر دلیہ گوبا بھوت نیت یم پرہی تیاگ ساری خواہش کہ ان مسرتوں سے کبھی جدائی نہ ہو جو ہم کو عزیز ہیں بھوسے ڈتی یئے یم پرارتھنا۔ مادھیہ میک ورتی صفحہ ۵۶۔

[۳] ہم پڑھتے ہیں کہ پس ساتین اور پھس کا پہ ایم۔ بین پابہ ۲، ۲۱۱ بابہ ۳، ۲۸۰۔ چندر کیرتی کہتا ہے کہ شڈ بھراتین دوا ربیئہ کرتیہ تر گری یاہ پر ورتن تے شٹ سپرش کا یاہ ہیر ورتن تہ ریم۔ مادھیہ میک ورتی صفحہ ۵۶۔

[۴] آیتن سے مراد چھ حواس مع اپنے معروضات ہیں اور آیتن کے لغوی معنے "میدان عمل" کے ہیں اور سلایتن کے معنی چھ حواس لیطور چھ میدان عمل چندر کیرتی آیتن دوار یہ کہتا ہے۔

باب ۵

معلوم ہوا کہ حسی اتصال کے چھ میدانوں کے لیے جسم و نفس (نام روپ) کی ضرورت ہے لیکن نام روپ کا کس پر انحصار ہے اس کو معلوم ہوا کہ بغیر شعور کے (وِن نان) نام روپ[1] ناممکن ہے لیکن وِن نان کیا چیز ہے اُسے معلوم ہوا کہ وِن نان کے لیے استکام[2] دسنگھا رہ) ۸۶

---

[1] میں نے انگ کے ترجمے کی تقلید کی ہے۔ ان میں نام روپ کو بطور نفس و جسم بتلایا ہے خلاصہ صفحہ ۲۷۱ یہ مجھے معلوم ہوتا ہے چار اسکندھ ہر پیدائش میں نام کہلاتے ہیں یہ روپ (مادے) سے مل کر نام روپ (نفس وجسم) ہوتے ہیں جو نشو و نما پا کر چھ حسی دروازوں سے فعلیتوں کو ممکن بناتے ہیں کہ علم ہو سکے بالخصوص ایم۔ وی صفحہ ۵۶۴ گووندا نند شارح شنکر بھاشیہ شرح برہم سوتر (صفحہ ۲، ۲، ۹۲) نام روپ کی دوسری ہی تعبیر کرتا ہے جس سے غالباً وجنان وادی نقطۂ نظر کا اظہار مقصود ہے گو اس وقت ہم اس کی تصدیق نہیں کر سکتے۔ وہ کہتا ہے عارضی کو مستقل سمجھنا اودیا ہے اس سے ہی الفت و دشمنی یا غصے اور بیوقوفی کے سنکار پیدا ہوتے ہیں یہاں پر پہلا وگیان یا جنین پیدا ہوتا ہے اس سے آلے وگیان اور چار عناصر (جو نام کے معروضات ہیں اور نام کہلاتے ہیں) پیدا ہوتے ہیں اور ان سے سفید و سیاہ، منی، خون پیدا ہوتا ہے اور روپ کہلاتا ہے۔ واچسپتی اور املانند دونوں گووندانند سے متفق ہیں۔ نام سے مفہوم منی اور بیضہ ہیں اور روپ سے مراد مرئی مادی جسم جو ان سے بنا ہے۔ وجنان رحم میں داخل ہو کر اور اپنے نام روپ کی بنا پر گزشتہ کرموں کے طور پر پیدا ہوا۔

دیکھو ویدانت کلپ ترو صفحات ۲۷۴ و ۲۷۵۔

رحم میں وجنان کے دخول کے اصول کو دیکھو ڈہی ین صفحہ ۲، ۶۳۔

[2] اس لفظ کے صحیح معنی کیا ہیں بتلانا دشوار ہے بودھ پہلا قدیم ترین مفکر ہے جس نے موزوں فلسفیانہ حدود و الفاظ کا استعمال کرنا شروع کیا۔ اور ایک واضح طریقۂ فلسفہ اختیار کیا اور وہ ایک ہی لفظ کو کم و بیش مختلف معنی میں استعمال کرتا تھا بہرحال معین فلسفیانہ حدود زیادہ لچکدار ہیں جبکہ ہم ان کا تقابل متاخر سنسکرت فکر کے

باب ۵

کی ضرورت ہے لیکن سنکھارہ کیا وجود ہے تو اُس سے معلوم ہوا کہ سنکھارہ
اُسی وقت ممکن ہے جبکہ جہل ہو اگر اویجا کو روکا جائے تو سنکھار بند
بند ہو جائیں گے اور اگر سنکھارہ کو روکا جائے تو وِن نان رک جائے گا
وقس علیٰ ہذا۔[۵۱]

درحقیقت یہ تعین کرنا دشوار ہے کہ اس دور انحصارات ہستی سے
بدھ کا مقصد کیا تھا جس کو بعض دفعہ بھاؤ چکر یا ہستی کا چکر کہتے ہیں
انحطاط و موت واقع نہ ہوتے اگر پیدایش نہ ہوتی[۵۲] یہ تو واضح معلوم ہوتا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ حدود سے کریں جو جچی تلی تھیں۔ مثلاً سمیت نکایہ نمبر ۳
صفحہ ۸۷ در سنکھتم ابھی سنکھروتی۔ سنکھار سے مراد جو مرکبات کو ترکیب دیتا ہے اور
الکمپین ڈیم ین اس کا ترجمہ ارادۂ فعل کیا گیا ہے مسٹر انگ خیال کرتے ہیں کہ اس سے
مراد کرم ہے یہ اس سے مختلف مفہوم میں استعمال ہوا ہے کہ ہم لفظ سنکھار یہ کھنڈھ
(یعنی نفسی احوال) میں پاتے ہیں۔ ایک فہرست اکاون نفسی احوال کی ہے جو سنکھار کھنڈھ
بنتی ہیں جس کا ذکر دھم سنگینی صفحہ ۱۸ میں ہے اور مختلف قسم کے چالیس نفسی احوال دھرم سمگرہ
صفحہ ۶ میں ملتے ہیں ان کے علاوہ چالیس چیت سمپرے اوکتا سمسکار یہ اور تیرہ چیت و پر
یوکت سمسکار شمار کرتی ہے چندر کیرتی اس کی تعبیر الفت، دشمنی اور بے وقوفی کرتا ہے
صفحہ ۵۶۳ اور گوبند انند شنکر کی برہم سوتر (صفحہ ۲، ۲، ۱۹) کا شارح اس لفظ کی تعبیر
پرتی تیہ سمت پاد کے اصول میں الفت، دشمنی، بے وقوفی کرتا ہے۔

[۵۱] سمیت نکایہ صفحہ ۲، ۷، ۸۔

[۵۲] جرا اور مرن خود کی موت یا دوسرے عزیزوں کی موت پر شوک دغم) پری دیونا (نوحہ)
دکھ (تکلیف) دور منسیہ (احساس بدبختی اور مصیبت) اور اوپایاس (انتہائی جدائی و
مفارقت کا احساس) پیدا کرتے ہیں اور یہ سب مل کر مصیبت بنتے ہیں اور جاتی (پیدایش)
کے نتایج میں ایم، وی (بی، ٹی، ایس صفحہ ۲۰۸)۔ شنکر نے اپنی بھاشہ میں جرا سے
لے کر آخری حد و دتک سب کو الگ الگ شمار کیا ہے اور تمام سلسلے دکھ اسکندھ
کی کلیت کو ظاہر کرتے ہیں۔

باب ۵ ۸۷

لیکن اسی جگہ دشواری آغاز ہوتی ہے ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ نظریۂ تناسخ اپنشدوں میں بیان کیا گیا تھا برہد آرنیک میں تحریر ہے کہ ایک کیڑا گھاس کی پتی کے سرے پر جانے کے لیے اپنے اپ کو جمع کر کے ایک نئی کوشش کرتا ہے اسی طرح روح اس زندگی کے اختتام پر خود کو دوسرے میں اکھٹا کرتی ہے۔ پس یہ زندگی ایک دوسری زندگی کو پہلے سے فرض کرتی ہے جہاں تک مجھے یاد ہے بدھ کے قبل یا بعد اس تناسخ کے اصول کو ثابت یا رد کرنے کی شاید ہی کوئی معقول کوشش کی گئی ہو۵ تمام مذاہب فلسفہ بجز چارواک اس میں یقین رکھتے ہیں اور چارواک سوتروں کے متعلق ہمیں اتنا کم معلوم ہے کہ انھوں نے اس اصول کے رد کرنے کے لیے کیا کیا یہ کہنا دشوار ہے۔ مہاتما بدھ بھی اس کو بطور واقعے کے تسلیم کرتے ہیں اور کوئی اعتراض نہیں کرتے پس یہ زندگی لاتعداد حیاتوں سے گزر کر آئی ہے اور سوائے چند ناجی ارواح کے آیندہ لاتعداد حیاتوں سے گزرے گی سب لوگ اس کے متعلق قطعی یقین رکھتے تھے اور بدھ بھی جب خیال کرنے لگا کہ ہماری موجودہ پیدائش کا سبب کیا ہے تو مجبوراً قبول کرنا پڑا کہ ایک اور وجود (بھاؤ) ہے اگر بھاؤ سے مراد کرم لیا جائے جو تناسخ کا باعث ہیں جیسا کہ چندرکیرتی کا خیال ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ موجودہ زندگی صرف گزشتہ حیات کے کاموں کی وجہ سے ہوگی جو اُس کو متعین کرتی ہے یہاں ہم کو ایک اپنشدی فقرے کی یاد آتی ہے" جیسا انسان عمل کرتا ہے ویسا ہی وہ پیدا ہوتا ہے" چندرکیرتی کا بھاؤ بمعنی کرم زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے بہ نسبت وجود کے ۔ یہ لفظ شاید ناقص طور پر (کام بھاؤ) کے لیے استعمال

---

۵ ہندو فلسفیانہ تصانیف مثلاً نیائے وغیرہ میں آواگون کے اصول کے ثبوت کی کوششیں کمزور و ناکافی ہیں۔

باب ۵

ہوا ہے لفظ بھاؤ ابتدائی اپنشدوں میں نہیں پایا جاتا اور پہلی مرتبہ پالی مقدس کتابوں میں بطور فلسفیانہ اصطلاح استعمال ہوا ہے لیکن اس بھاؤ کا انحصار کس پر ہے سابقہ وجود نہ ہو سکتا اگر لوگ خواہش کی ہوئی چیزوں یا کاموں کی طرف رجوع نہ ہوتے خواہش کے مطابق اشیا اور افعال کا یہ لگاؤ اُپادان کہلاتا ہے اپنشدوں میں ہم پڑھتے ہیں "جس طرح کا کوئی لگاؤ رکھتا ہے ویسے ہی وہ کام کرتا ہے" چونکہ اشیا کے اس لگاؤ کا انحصار خواہش (ترشنا) پر ہے اس لیے کہا جاتا ہے کہ اُپادان ہونے کے لیے خواہش (تنہا) کی ضرورت ہے اپنشدوں میں ہم یہ بھی پڑھتے ہیں "انسان جس کسی چیز کی خواہش کرتا ہے وہ خود کو اُس سے رجوع کرتا ہے"۔

ابتدائی اپنشدوں میں نہ تو لفظ اُپادان ہے نہ (تنہا) کا سنسکرت مترادف ترشنا پایا جاتا ہے لیکن ان میں جو خیالات و تصورات ہیں ۸۸ وہ ان الفاظ "کرتو" یا "کام" کے مطابق ہیں خواہش (تنہا) کہی جا سکتی ہے کہ احساس یا حسی اتصال پر منحصر ہو حسی اتصال چھ حواس کو پہلے ہی سے بطور میدان عمل فرض کرتا ہے[1] یہ چھ حواس یا میدان عمل پہلے سے سارے وجود نفس انسانی (جسم اور ذہن کو ملا کر) کو فرض کرتا ہے جس کو نام روپ کہتے ہیں یہ لفظ اپنشدیں آیا ہے لیکن وہاں معین صور و اسما کی حیثیت سے استعمال ہوا ہے جو غیر معین اور غیر تعریف پذیر ہستی سے ممیز ہے[2]۔ بدھ گھوش وشدھ مگا میں کہتا ہے۔ نام سے مراد

---

[1] لفظ آیتن اپنشدوں میں "میدان یا مقام" کے مفہوم میں آیا ہے چھاندوگیہ صفحہ ۱، ۵ برہد صفحہ ۱۰،۹ لیکن سدا ائتن نہیں آیا ہے۔

[2] چندر کیرتی کام کی تعبیر کرتا ہے :- ویدنا دیو روپ نش چیت وارہ سکند معاس۔ تتر تتر بھوے نام ین تی تی نام۔ سہہ روپ سکندھین چہ نام روپم ہیتی نام روپم پنچ سیتے چاروں اسکندھ ہر خصوصی پیدایش میں بطور نام کام کرتے ہیں یہ سب روپ سے مل کر نام روپ بنتے ہیں ایم وی صفحہ ۵۶۴۔

باب ۸ تین مجموعے ہیں جو حس سے شروع ہوتے ہیں یعنی (احساس۔ ادراک۔ رغبت)
اور صورت سے مراد چار عناصر اور وہ صورت ہے جو ان عناصر اربعہ
سے پیدا ہوئے۔ اس کے سوا وہ کہتا ہے کہ خود نام تو طبعی تغیرات پیدا کر سکتا ہے
مثلاً کھانا پینا۔ حرکت کرنا وغیرہ لیکن صورت ایسے کوئی
تغیرات خود بخود پیدا نہیں کر سکتی تاہم لنگڑے اور اندھے کی طرح
یہ دونوں باہم ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اور تغیرات کو متاثر کرتے ہیں[1]
لیکن نام و روپ کو پیدا کرنے کے مصالحے کا مجموعہ یا انبار
موجود نہیں ہے پس جس طرح "جب طنبورہ بجایا جاتا ہے تو
پہلے سے کوئی خزانہ آواز موجود نہیں ہوتا اور جب آواز پیدا
ہوتی ہے تو وہ اس قسم کے کسی خزانے سے نہیں آتی اور
جب وہ ختم ہو جاتی ہے تو وہ قطب نما کے کسی خاص یا درمیانی
نقاط کو واپس ہو کر نہیں جاتی ٹھیک اسی طرح وجود کے تمام عناصر
خواہ وہ صورت والے ہوں یا بغیر صورت کے سب اسی طرح
پہلے عدم سے وجود میں آتے ہیں اور وجود میں آنے کے بعد
گزر جاتے ہیں"[2] نام روپ جب اس مفہوم میں مستعمل ہوں تو
اس سے مراد کل نفس و جسم نہ ہوگی بلکہ صرف حسی وظایف اور جسم ہوگی
جو حس کے چھ دروازوں میں معمل نظر آتے ہیں اگر ہم نام روپ کو اس
معنیٰ میں استعمال کریں تو ہم دیکھ سکتے ہیں کہ وہ وِن نان (شعور) پر منحصر
ہو جاتا ہے ملند پنہا میں شعور ایک ایسے چوکیدار سے مشابہ کیا گیا ہے
۸۹ جو سڑکوں کے موڑ پر بیچ میں کھڑا ہوا ہر ایک سمت سے جو گزرتا ہے اس کو

---

[1] بودھ مت کے ترجمے مترجمہ وارن صفحہ ۱۸۴۔

[2] 〃 〃 〃 صفحہ ۱۸۵ اور وسودھی مگ باب ۱۷۔

[3] 〃 〃 〃 صفحہ ۱۸۵-۱۸۶ اور وسودھی مگ باب ۱۷۔

دیکھتا رہتا ہے[1]۔ بدھ گھوش اتھا سالنی میں کہتا ہے کہ شعور سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے معروض کو سوچتا ہو اگر ہم اس کی خصوصیات کی تعریف کریں۔ تو ہمیں کہنا چاہیے کہ وہ جانتا ہے (وِجانن) وہ پیش قدمی کرتا ہے (پبان گم) وہ ربط پیدا کرتا ہے (سندھان) اور نام روپ پر قیام کرتا ہے (نام روپ پدت تھانم) جب شعور کو کوئی راستہ ملتا ہے تو ایک جگہ حسی معروضات شناخت کیے جاتے ہیں اور وہ بطور پیشرو کے پہلے جاتا ہے جب کوئی بصری شے آنکھ سے دیکھی جاتی ہے تو وہ صرف شعور سے معلوم کی جاتی ہے[2] بدھ گھوش ملند پنہا کی اس عبارت کا بھی حوالہ دیتا ہے جس کا ہم نے ابھی حوالہ دیا ہے وہ کہتا ہے کہ جب احوال شعور یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں وہ اور گزشتہ و متاخر حالت میں کوئی خالی جگہ نہیں چھوڑتے پس اس سے شعور مربوط ظاہر ہوتا ہے اور جب پانچ کھنڈوں کا مجموعہ ہوتا ہے تو شعور گم ہو جاتا ہے لیکن چار کھنڈ نام روپ کی طرح ہیں وہ نام سے قایم ہے اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ نام روپ سے قایم ہے پھر وہ دریافت کرتا ہے کہ آیا یہ شعور گزشتہ کا سا شعور ہے یا اس سے مختلف۔ وہ جواب دیتا ہے کہ وہ وہی ہے جس طرح سورج اپنے تمام رنگوں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ان سے مختلف نہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ جب سورج نکلتا ہے تو اس کی جمع شدہ گرمی اور زرد رنگ پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ سورج ان سے مختلف ہے پس چت یا شعور اتصال کے مظاہر اختیار کرتا ہے اور اُن سے واقف ہوتا ہے پس اگرچہ یہ ویسا ہی ہے جیسے کہ وہ ہیں پھر بھی ایک لحاظ سے وہ

---

[1] بودھ مت کے ترجمے مترجمہ وارن صفحہ ۱۸۲۔ ملند پنہ (۶۲)۔

[2] اتھ سالنی صفحہ ۱۱۲۔

باب ۵	ان سے مختلف ہے۔[1]

جب ہم بارہ علل کے سلسلے کی طرف واپس جاتے ہیں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ جاتی (پیدائش) انحطاط و موت (جرامرن) کا سبب ہے جاتی ظہور جسم یا پانچ سکندھوں کا مجموعہ ہے[2] بھاؤ جو جاتی کو متعین کرتا ہے میں انہیں سمجھتا کہ اس کی عقلی تشریح اس سے بہتر ہو سکتی ہے

۹۰	جس کو میں نے ابھی بیان کیا کہ وہ کام (کرم) ہے جس سے پیدائش کا ظہور ہوتا ہے[3] آپادان ایک ترقی یافتہ ترشنا ہے جو ایجابی اتصال تک رہنمائی کرتا ہے[4] یہ ترشنا (خواہش) سے پیدا ہوتا ہے جو خود ویدنا (مسرت والم) سے پیدا ہوتی ہے لیکن یہ ویدنا جہالت (اودیا) کے ساتھ ہے کیونکہ ایک ارہت کو بھی ویدنا ہو سکتی ہے لیکن چونکہ اس میں جہل نہیں اس لیے اپنی جگہ ترشنا پیدا نہیں کر سکتی۔ وہ نشوونما پاتے ہی فوراً آپادان میں تبدیل ہو جاتی ہے ویدنا کے معنی لذت بخش الم انگیز یا بے غرض احساس کے ہیں ایک طرف تو وہ ترشنا کی جانب لے جاتا ہے دوسری طرف وہ حسی اتصال (سپرش) سے پیدا کیا جاتا ہے پروفیسر ڈی لاوال پوسن کہتا ہے کہ سری لابھ ویدنا کے

---

[1] اتھ سالنی صفحہ ۱۱۲۔

[2] جاتر دیہہ جنم پنچ سکندھ سمودایہ گوبند انند کی رتن پر بھا شنکر بھاشیہ صفحہ ۲، ۲، ۱۹ پر۔

[3] گوبند انند اپنی رتن پربھا شنکر بھاشیہ صفحہ ۲، ۲، ۱۹ میں "بھو" کی تشریح کرتا ہے جس سے کوئی چیز نیکی یا بدی (دھرمادی) ہو جائے دیکھو بھنگ صفحہ ۱۳۷ اور تراجسم بدھ مت مترجمہ وارن مشر انگ ابھی دھمتا سنگھ صفحہ ۱۸۹ پر کہتے ہیں کہ بھاؤ میں کام بھاؤ (وجود کی فعلی جانب) اور اپپتی بھاؤ (مجہولی جانب) دونوں شامل ہیں اور شارحین کہتے ہیں کہ بھاؤ کام بھاؤ یا کرم کا مخفف ہے دینکولتا یعنی کرم کی فعلیت۔

[4] پروفیسر ڈی لاوالی پوسین اپنی کتاب نظریۂ علت و معلول صفحہ ۲۶ پر کہتے ہیں کہ شاس تمسبحہ

باب ۵

تین اعمال پیدائش کو ممیز کرتا ہے پس پہلے تو شے اور حس کے مابین اتصال ہوتا ہے پھر شے کا علم ہوتا ہے اور تب ویدنا محسوس کیا جاتا ہے کیونکہ اعتماد پر پوسن ایک دوسری رائے ظاہر کرتا ہے جس طرح دو لکڑیوں کی صورت میں حرارت رگڑتے ہی فی الفور پیدا ہو جاتی ہے اس طرح سپرش کے ساتھ ویدنا موجود ہوتا ہے[۵] سپرش سدایتن سے پیدا ہوتا ہے سدایتن نام روپ سے اور نام روپ وگیان سے اور کہا گیا کہ وہ رحم مادر میں اترتا ہے اور پانچ سکندھ بطور نام روپ پیدا کرتا ہے جس سے چھ حواس مخصوص کئے جاتے ہیں۔ وگیان اس سلسلے میں غالباً ماں کے رحم میں شعور کے اصول کے معنوں میں مستعمل ہوا ہے جو وہاں جدید جسم کے پانچوں عناصر کو سنبھالے ہوئے ہے وہ مرنے والے انسان کے پچھلے کرموں اور گزشتہ شعور کی پیداوار ہے۔

ہم کو بعض اوقات معلوم ہوتا ہے کہ بدھ کے پیرو یقین کرتے ہیں کہ مرتے والے آدمی کے آخری خیالات دوسرے جنم کی نوعیت کا تعین کرتے ہیں[۵] وہ طریقہ جس سے وگیان رحم میں پیدا کیا جاتا ہے

۹۱

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ سوتر سے 'اوپادان' لفظ کی تشریح بطور ترشنا وئے پولیہ ہو سکتی ہے اور چندر کیرتی بھی اپنی مادھیہ میک ورتی میں (صفحہ ۱۲۰) یہی معنی دیتا ہے گو بدھ انند اس کی تشریح کرتا ہے کہ لفظ "اوپادان" بطور پرورتی (حرکت) ہے جو ترشنا (خواہش) سے پیدا ہوتی ہے یعنی فعلی میلان کسی خواہش کی تعمیل میں اگر "اوپادان" سے مراد "سہارا" ہے تو اس سے پانچوں اسکندھ مراد ہوں گے پس مدھیہ میک ورتی کہتی ہے :- اپادانم پنچ سکندھ لکشنم پنچو پادان سکندھا کھیم اپادانم - ایم' وی صفحہ ۲۷،۶-

[۵] پوسین کی کتاب نظریۂ علت و معلول صفحہ ۲۳-

[۵] باغوں، جنگلوں، درختوں، پودوں کے دیوتاؤں نے مالک مکان چیت کو بیمار دیکھ کر کہا، "ہمت کرو" کیا میں دوسری دنیا میں چکرورتی بادشاہ ہو سکتا ہوں اسم یت صفحہ ۴، ۳۰۲-

باب۸

سابقہ حیات کے گزرے ہوئے وگیان سے متعلق کیا جاتا ہے بعض اساتذہ کی رائے کے مطابق عکسی شبیہ کی نوعیت کی طرح ہے یا اس علم کی مانند ہے جو استاد سے شاگرد میں منتقل ہوتا ہے یا مثل روشنی ہے جو ایک چراغ سے دوسرے چراغ میں منتقل ہوتی ہے یا موم پر مہر کے ارتسام کی مانند ہے چونکہ تمام سکندھ زندگی میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں پس موت بھی ایسا ہی تغیر اختیار کرتی ہے کوئی بڑا انقطاع نہیں ہے سوائے اسی یکساں قسم کی تباہی اور پھر وجود میں آنے کے۔ جدید اسکندھ اسی طرح متوافق پیدا کیے جاتے ہیں جیسے ترازو کے دو پلڑے جو توازن میں نیچے اونچے ہوتے ہیں اس طرح جس طرح چراغ روشن کیا جاتا ہے یا شبیہ کا عکس لیا جاتا ہے انسان کے مرتے وقت اُس کے سابقہ کرم اور وگیان سے پیدا شدہ وگیان رحم مادر (حیوان انسان یا دیوتا) میں داخل ہوتا ہے جس میں دوسرے سکندھ تکمیل کو پہنچتے ہوں پس یہ وگیان جدید زندگی کا اصول بن جاتا ہے اسی وگیان میں نام روپ باہم متلازم ہوتے ہیں۔

وگیان درحقیقت سنسکار کی براہ راست پیداوار ہے اور اس قسم کی پیدائش[1] جس میں وگیان جو جدید دوسری حیات لایا ہو سنسکار سے متعین ہوتی ہے اس لیے کہ درحقیقت موت کا

---

[1] ایم وی صفحہ ۵۵۲ اس کا مقابلہ چرک شارپر صفحہ ۳، ۵، ۸۔ سے کرو جہاں وہ اوپ پادک ستو" کو بیان کرتا ہے جو روح کو جسم سے مربوط کرتا ہے اور جس کی عدم موجودگی سے صورت بدل جاتی ہے، حواس متاثر ہوتے ہیں اور زندگی ختم ہو جاتی ہے اگر یہ خالص حالت میں ہو تو انسان گزشتہ پیدائشوں کو یاد رکھتا ہے، سیرت، پاکی، دشمنی، حافظہ، خوف، توانائی، تمام نفسی کیفیات اسی سے پیدا ہوتے ہیں جیسے کہ رتھ بہت سی چیزوں سے مل کر بنتا ہے اسی طرح جنین ہے۔

باب ۵

واقع ہونا (مرن بھاؤ) اور وگیان کا خطرہ بطور آغاز جدید حیات ایک ہی
وقت نہیں ہو سکتا لیکن آخر الذکر دوسرے ہی لحظے کے بعد آتا ہے
اور اس قریبی تسلسل کو ظاہر کرنے کے لیے وہ بیک وقت کہے جاتے ہیں
اگر وگیان رحم میں داخل نہ ہو تو کوئی نام روپ نہ پیدا ہو سکے گا۔[1]
بارہ علل کا سلسلہ تین زندگیوں تک پھیلا ہوا ہے پس
گزشتہ حیات کی اودیا اور سنسکار سے اس موجودہ واقعی زندگی کا
وگیان نام روپ سدایتن۔ سپرش۔ ویدنا۔ ترشنا۔ اپادان اور بھاؤ
(دوسری زندگی کی رہنمائی کرتے ہوئے) کو پیدا کرتی ہے اسی بھاؤ سے
جاتی پیدا ہوتی ہے اور آیندہ زندگی کا جرا مرن۔[2]
یہ خیال کرنا دلچسپ ہے کہ زنجیر کی یہ بارہ کڑیاں جو تین زندگیوں
تک پھیلی ہوئی ہیں یہ سب سوائے الم کے ظہورات کے اور کچھ نہیں
جن کے پیدا کرنے کے لیے وہ بالطبع آپس میں ایک دوسرے کو متعین کرتی ہیں نیس یا
ابھی دھرم اتا سانگا کہتا ہے کہ ان بارہ حدود میں سے ہر ایک

۹۲

[1] مدھیمیک درتی (۲۰۲-۳-۲۰۳) پوسین دیکھو صفحہ ۲، ۶۳ کی نقل کرتا ہے:-
گوبند انند شنکر کی شرح برہم سوتر (۲، ۲، ۹) میں کہتا ہے کہ جنین کا پہلا شعور (وگیان)
سابقہ پیدائش کے سمکساروں سے پیدا کیا جاتا ہے اور اس سے چار عناصر
(جن کو وہ نام کہتا ہے) اور ان سے سفید و سرخ، منی و بیضہ پہلی منزل جنین کی
(کلل بُدبُدا وستھا) پیدا ہوتی ہے۔
[2] یہ تشریح غالباً قدیم پالی کتابوں میں نہیں پائی جاتی ہے لیکن بدھ گھوش مہاندان سُتانت
کی شرح سومن گلوی لاسنی میں کہتا ہے اور یہ ہم کو ابھی دھم صفحہ ۳/۸ سنگرہ میں بھی ملتا ہے
جہالت اور فعل نفس کی گزشتہ "پیدائش" انحطاط و موت آیندہ سے وابستہ ہے
اور درمیانی آٹھ حال سے تعلق رکھتے ہیں اس کو تری کانڈک کہا گیا ہے (جس کی تین شاخیں ہوں)
دیکھو ابھی دھرم کوش صفحہ ۳، ۲۰، ۲۴ ۱۔ دو شاخ ماضی میں اور دو مستقبل میں اور آٹھ حال میں۔

باب۵ ایک جزو ہے اس لیے کہ مرکب لفظ الم صرف پیدائش کے عارضی نتایج کو ظاہر کرتے ہیں اور جب جہالت اور ذہن کے افعال کا خیال کیا جاتا ہے تو خواہش (ترشنا) گرفت (اُپادان) اور (کرم) بھاؤ (ہونا) ضمنی طور پر شمار میں لائے جاتے ہیں اسی طرح خواہش۔ گرفت کرم اور فعل شمار میں لائے جائیں تو جہالت اور افعال ذہن بھی ضمناً شمار میں لائے جاتے ہیں اور جب پیدائش۔ بڑھاپا اور موت شمار میں لائے جاتے ہیں تو یہاں تک کہ پانچ گنا پھل عقل (دوبارہ جسم) شعور وغیرہ شمار میں لائے جاتے ہیں۔

پس اس طرح گزشتہ کے پانچ اسباب اب پانچ گنے پھل ہوتے ہیں پانچ پھل حال کے اور آیندہ آنے والے پانچ گنے پھل مل کر بیس طریقے ہو جاتے ہیں تین تعلقات (۱) سنکھار اور وتنان (۲) ویدنا اور تنہا (۳) بھاؤ اور جاتی) اور چار مجموعے (ایک علتی مجموعہ ماضی میں، ایک نتائجی مجموعہ حال میں، ایک علتی مجموعہ زمانۂ حال میں اور ایک نتائجی مجموعہ مستقبل میں۔ ہر ایک مجموعے میں پانچ درجے شامل ہیں[1]) یہ بارہ ایک دوسرے پر منحصر کڑیاں (دوادش آنگ) پتی جا سموپاد کے اصول کا استحضار کرتی ہیں[2] جو الم کے سوا کچھ نہیں اور دور الم کی طرف رہنمائی کرتی ہیں، متاخر بدھ مت کے ادب میں اصطلاح پتی جا سموت پاد یا پرتی تیا سمت پاد کی مختلف تعبیریں کی گئی ہیں[3] سمت پاد کا مفہوم ظہور پانا یا طلوع ہونا

۹۳ (پراڈر بھاؤ) ہے اور پرتی تیا کا مفہوم رہ پانے کے بعد، ان دونوں کو ملانے سے (کچھ) پانے کے بعد ظاہر ہونے کا مفہوم نکلتا ہے وہ عناصر جن پر کسی قسم کا ظہور منحصر ہو ہیلتو (علت)

---

[1] آنگ اور مسز رہیز ڈیوڈس کا ترجمہ ابھی دھم اتھ سنگہ صفحات ۱۸۹ تا ۱۹۰۔

[2] بارہ سلسلے ہمیشہ مستقل نہیں ہیں جو فہرست مکالمۂ بودھ صفحہ ۲، ۲۳ میں دی ہوئی ہے اویجا اور سنکھار ترک کر دیے گئے ہیں اور ابتدا شعور سے کی گئی ہے اور یہ کہا گیا ہے وقوف نام و صورت سے واپس ہوتا ہے اور اس سے ماورا نہیں جاتا۔

[3] یم۔ وہی صفحہ ۵۔

اور پیچ چیے (سبب) کہلاتے ہیں بہرحال یہ دونوں الفاظ ایک ہی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی جگہ قابل تبدیل ہیں لیکن پیچ چیے خاص معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ جب کہا جاتا ہے کہ سنکھارہ کا سبب اودیا ہے اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ اودیا سنکھارہ کے ماخذ کا سبب ہے ان کی حرکت کا جو سبب ہے ان کے توسط کا جن کے ذریعے وہ قایم رہتے ہیں۔ ان کے آیوہن (اجتماع) کا۔ ان کے ایک دوسرے کے ساتھ ربط کا۔ ان کی وتفیت کا۔ اُن کے مشترکہ طور پر ظاہر ہونے کا ان کے وظایف بطور علت کا اُن کے وظایف کا جو بطور سبب اُن کے حوالے سے متعین ہوتے ہیں ان تمام تو صورتوں میں اودیا ماضی و مستقبل دونوں میں سنکھارہ کا سبب ہے اگرچہ خود اودیا اپنی باری میں دوسرے اسباب سے متعین کیا جاتا ہے[1]۔

جب ہم سلسلۂ علت کے ہیتو کے پہلو کو لیتے ہیں تو تسلسل کے سوائے ہم کسی چیز کا خیال نہیں کرتے لیکن جب پیچ چیے کے پہلو سے لیتے ہیں تو ہم کو بصیرت علت کی ہوتی ہے کہ وہ سبب ہے پس جب مذکورۂ بالا نو صورتوں میں اودیا کو سنکھارہ کا سبب بتلایا جاتا ہے تو یہ خیال کرنا معقول معلوم ہوتا ہے کہ سنکھارہ کو کسی معنی میں اودیا کے خاص ظہورات کہتے ہیں[2] لیکن چونکہ ابتدائی کتابوں میں اس امر کے متعلق زیادہ ترقی نہیں ہوئی اس لیے اس کے ساتھ آگے بڑھنا فضول ہے۔

---

[1] دیکھو پٹی سم بھی دانگ جلد اول صفحہ ۵۰، دیکھو مجھما نکایہ صفحہ ۱/۲۷-۶۔

[2] یوگ میں اسمتا (الغویت) اور راگ (العنت) دویش (دشمنی) ابھنا ویش (محبت ذلت) اودیا سے منتخرج ہیں، ان پانچ کو اودیا کی ترقی کے خاص پانچ منازل کہا گیا ہے (پنچ پرو اودیا)۔

باب ۵

کھنڈ

صفحہ (۹۳)

لفظ کھنڈ کا مفہوم درخت کا تنا ہے بالعموم مجموعے یا اجتماع کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے[1]۔ بدھ کی تعلیم جیسا کہ ہم جانتے ہیں یہ ہے کہ آتما (روح) نہیں ہے اُس نے کہا ہے کہ جب لوگ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اُنھوں نے روح کو پالیا ہے تو وہ صرف پانچ کھنڈ حاصل کرتے ہیں یا ان میں سے کوئی ایک۔ کھنڈ جسمانی اور نفسیاتی اصول کا مجموعہ ہیں جو براہ راست ہمارے ساتھ ہیں۔ ان کی پانچ قسمیں ہیں (۱) روپ یا صورت۔ (عناصر اربعہ۔ جسم۔ حواس) حس کے مبادی وغیرہ (۲) ویدنا (احساس۔ لذت بخش۔ پرالم۔ بے ہمہ) (۳) سنّنا (تصوری علم) (۴) سنکھار (مرکب حسی اثرات، مرکب احساسات اور مرکب تصورات کے ترکیبی ذہنی احوال اوران کا ترکیبی عمل)۔ (۵) وِنان (شعور[2])۔

۹۴

یہ سب احوال ایک دوسرے پر موقوف ہیں (پتی چاسموپن) اور جب انسان یہ کہتا ہے کہ اُس نے ذات کا ادراک کیا وہ خود کو دھوکا دیتا ہے اس لیے کہ وہ انھی میں سے ایک یا زیادہ کو دیکھتا ہے روپ کا لفظ روپ کھنڈ میں مادہ۔ مادی کیفیات۔ حواس اور حسی مبادی کے لیے آیا ہے[3] لیکن روپ خالص عضوی اثرات یا احوال نفس

---

[1] لفظ اسکندھ چھان وگیہ صفحہ ۲، ۲۳ (ترلیو دھرم سکندھ۔ پنچنہ ادھیائے نم دانم) میں شاخوں کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور بالکل یہ ہی مفہوم میتری صفحہ ۷، ۲ کا ہے۔

[2] سمیوت نکایہ صفحہ ۳، ۸۶ وغیرہ۔ [3] ابھی دھم اتھ سنگھ جے، پی۔ ٹی۔ ایس ۱۸۸۴ء صفحہ ۲۷۔

باب ۵

کے لیے بھی آیا ہے جیسا کہ کتھنڈیک باب اول صفحہ ۱۶ اور سمیت نکایا باب سوم صفحہ ۸۶ میں آیا ہے دھرم سنگرہ میں روپ سکندھ کے معنیٰ مجموعۂ پانچ حواس۔ پانچ احساسات اور اظہاری اطلاعات کے ہیں جو حسی ادراکات سے متلازم ہوں۔
دھم سنگنی کی مکلف بحث روپ کی تعریف سے شروع ہوتی ہے کہ چار مہا بھوت یا عناصر اور وہ جس کی گرفت سے آگے بڑھیں اس کو روپ کہتے ہیں[۱]۔ بدھ گھوش اس کی تشریح کرتا ہے کہ روپ سے مراد چار مہا بھوت ہیں اور وہ جو ان پر بطور اصلاح موقوف ہیں روپ میں چھ حواس بشمول ان کے اثرات داخل ہیں ان چار عناصر کو کیوں مہا بھوت کہا گیا ہے وہ کہتا ہے کہ جیسے ایک جادوگر (مایا کار) پانی کو سخت معلوم کراتا ہے اگرچہ پانی سخت نہیں پتھر کو سونا سا دکھاتا ہے اگرچہ پتھر سونا نہیں جیسے کہ وہ خود اگرچہ نہ بھوت ہے نہ پرند لیکن بھوت اور پرند کی طرح دکھائی دیتا ہے اس طرح یہ عناصر اگرچہ نیلے نہیں پھر بھی نیلے دکھائی دیتے ہیں (نیلم اپا داروپم) نہ زرد ہیں نہ سرخ نہ سفید لیکن زرد سرخ سفید نظر آتے ہیں اس لیے جادوگر کی پیدا کی ہوئی ظہورات کی مشابہت کے باعث ان کو مہا بھوت کہتے ہیں[۲]۔ سمیت نکایہ میں بدھ کہتا ہے۔ اے بھکشو۔ اس کو روپ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ ظاہر ہوتا ہے (روپ پتی) لیکن یہ کس طرح ظاہر ہوتا ہے؟ وہ سرد اور گرم۔ بھوک اور پیاس کے طور پر ظاہر ہوتا ہے وہ مچھر ہوا۔ سورج اور سانپ کے لمس کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور چونکہ وہ ظاہر ہوتا ہے اس لیے روپ کہلاتا ہے[۳]۔
اگر ہم مذکورۂ بالا کسی قدر متضاد عبارتیں اپنے غور و خوض کے لیے لیں

۹۵

۱؎ دھم سنگنی صفحہ ۱۲۴ - ۱۲۹۔
۲؎ اتھاسالینی صفحہ ۲۹۹۔
۳؎ سمیوت نکایا صفحہ ۳، ۸۶۔

باب۵ اور روپ کے معنی معلوم کرنے کے لیے اُن کو متحد کرنے کی کوشش کریں تو میں خیال کرتا ہوں کہ جو حواس اور آلات پر ظاہر ہو اُسے روپ کہتے ہیں۔ حس کے مبادی مثلاً رنگ و بو وغیرہ جیسے کہ وہ مادی عالم میں موجود ہیں اور اُن کی صورت بطور احساسات میں کوئی امتیاز نہیں کیا گیا ہے وہ محض تعداداً مختلف ہیں اور احساسات کی صورت حسی مبادی اور حواس پر منحصر ہے۔ لیکن حسی مبادی اور احساسات خود روپ ہیں۔ اکثر حالات میں حسی مبادی احساسات کے بعد آتے ہیں بدھ مت نے غالباً مادے اور ذہن کی وہی تقسیم نہیں کی ہے جس طرح آجکل ہم کرتے ہیں۔ یہ لکھنا بے موقع نہ ہوگا کہ ایسی مخالفت یا ثنویت نہ اپنشدوں میں ہے نہ نظام سانکھ میں جسے بعض لوگ قبل بدھ سمجھتے ہیں۔ چار عناصر چند صورتوں میں خود کو ظاہر کرتے ہیں پس روپ کہلاتے ہیں[۱]۔ مہابھوت یا چار عناصر خود تغیر پذیر ظہورات ہیں۔ وہ اور ان کے ساتھ تلازم سے جو نظر آتا ہے روپ کہلاتا ہے[۲] اور روپ کھنڈ کی تعمیر کرتے ہیں۔

(حسی مواد، حسی مبادی، حواس اور احساسات کی اقسام)۔

سمیوتانکایا (سوم ۱۰۱) میں کہا گیا ہے "روپ کھنڈ کی اطلاع کے لیے چار مہابھوت ہیتو اور پچ چے تھے اتصال (حسی اتصال لمس)، احساسات (ویدنا) کو مطلع کرنے کا سبب ہے حسی اتصال سنجنا کھنڈ کی اطلاع کا بھی ہیتو اور پچ چے ہے حسی اتصال سنکھارہ کھنڈ کی بھی اطلاع کا ہیتو اور پچ چے ہے۔ لیکن وگیان کھنڈ کی اطلاع کے لیے نام روپ ہیتو اور پچ چے ہے۔ پس حسی اتصال سے نہ صرف

---

[۱] کھنڈ ہک

[۲] دھم سنگنی صفحہ ۱۲۴۔

باب ۵
۹۶

احساسات پیدا ہوتے ہیں بلکہ سننا اور سنکھار بھی وہیں سے پیدا ہوتے ہیں سننا وہ ہے جہاں خاص علم اور تصور واقع ہو یہ ہے وہ منزل جہاں خاص امتیازی علم بطور زرد یا سرخ واقع ہوتا ہے مسز رھیس ڈیویڈس سننا پر لکھتے ہوئے کہتی ہے ابھی دھم کی دوسری کتاب کی تالیف کے وقت ایک اصطفاف دستیاب ہوا ہے سننا کو بوقت حس بطور وقوفی اجتماع اور سننا نام رکھنے کے ذریعے وقوفی اجتماع تصورات کو ممیز کرتا ہے اول الذکر کو ادراک مزاحمت یا مخالفت کہتے ہیں بدھ گھوش کہتا ہے کہ یہ دیکھنے اور سننے کے موقع پر ادراک ہے جبکہ شعور ارتسامات کے ملاپ سے (یا ہم خارجی اشیا کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ وہ مختلف ہیں) آگاہ ہے آخر الذکر مترادف لفظ یا نام کا ادراک کہلاتا ہے اور یہ حاسوں کے ذریعے (منو) عمل میں لایا جاتا ہے مثلاً جب ایک شخص بیٹھا ہے اور دوسرے سے جو فکر مند ہے دریافت کرتا ہے کہ تم کیا فکر کر رہے ہو؟ کوئی ایک اس کی تقریر سے ادراک کرتا ہے پس سننا شعور کے دو درجے ہیں (۱) حسی ارتسامات کا سوچنا (۲) اور یہ جاننے کی قابلیت کہ وہ نام سے کیا ہیں[۱]۔ سمیوتا نکایا (سوم ۸۷) میں سنکھار کی بابت ہم پڑھتے ہیں کہ وہ سنکھار اس لیے کہلاتا ہے کہ وہ ترکیب دیتا ہے یہ وہ ہے جو روپ کو بطور روپ جمع کرتا ہے۔ سننا کو بطور سننا۔ سنکھار کو بطور سنکھار اور شعور کو بطور شعور جمع کرتا ہے۔ اور وہ اس لیے سنکھار کہلاتا ہے کہ جمع شدہ کو ترکیب دیتا ہے۔ پس یہ ترکیبی وظیفہ ہے جو منفصل روپ۔ سننا۔ سنکھار۔ ونئان کے عناصر کو ترکیب دیتا ہے یہ واقعہ کہ ہم باون[۲] سنکھار حالتوں کی بابت سنتے ہیں اور یہ کہ سنکھار جمع شدہ عناصر پر جو اس میں ہوتے ہیں اپنی ترکیبی فعلیت عمل میں لاتا ہے جو یہ ثابت کرتا ہے کہ سنکھار کا لفظ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے دماغی احوال اور ترکیبی فعلیت۔

---

[۱] بودھی نفسیات صفحات ۴۹ و ۵۰۔

باب۵

بدھ گھوش کے مطابق وننان یا شعور (جیسا کہ ہم نے گزشتہ فقروں میں دیکھا ہے) سے مراد دونوں مدارج ہیں جہاں تفصیلی عمل شروع ہوا اور آخری نتیج ہونے والا شعور بھی ہے بدھ گھوش نفسیات بدھ کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ شعور ہی پہلے اپنے معروض سے مس کرتا ہے اور پھر اس کے بعد احساس۔ تصور اور ارادہ عمل کرتے ہیں یہ اتصال مثل محل کے ستونوں کے ہے اور باقی تو عمارت ہے جو اس پر تعمیر ہوتی ہے لیکن یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ یہ اتصال نفسیاتی اعمال کا آغاز ہے اس لیے کہ ایک کامل شعور میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ پہلے آتا ہے یا وہ بعد میں آتا ہے لہٰذا اتصال کو ہم احساس تصور یا ارادے سے متلازم کر سکتے ہیں یہ خود ایک غیر ضروری حالت ہے لیکن چونکہ اشیا کو سمجھتی ہے اس لیے اتصال کہلاتی ہے مادی اتصال کی طرح معروض کے کسی ایک طرف ٹکر نہیں کھاتا ہے باوجود اس کے کہ اتصال شعور و معروض کو تصادم میں لاتا ہے جیسے مرئی معروض اور بصری آلات آواز و سماعت۔ پس ملاپ اس کا وظیفہ ہے یا ملاپ اُس کی اصلی خصوصیت ہے جو حصول کے معنی میں ہو اس وجہ سے کہ مادی اساس کا ملاپ ذہنی معروض سے ہوتا ہے۔ شرح میں کہا گیا ہے "وجود کی چار سطح میں اتصال کبھی لمس اشیا کی خصوصیت کے سوا نہیں رہتا لیکن وظیفہ اتصال پانچ دروازوں پر شروع ہوتا ہے اس لیے کہ حس یا پانچ دری اتصال کو نام دیا گیا ہے "خصوصیت مس رکھنے والا" اور "ملاپ کا وظیفہ رکھنے والا" لیکن نفس کے دروازے کا اتصال صرف مس کی خصوصیت رکھتا ہے نہ کہ وظیفہ "ملاپ اور پھر اس دوسست" کا حوالہ دیا جاتا ہے" گویا کہ دو مینڈھے لڑنے والے ہوں ایک مینڈھا آنکھ کا قایم مقام ہے اور دوسرا مرئی شے کا اور ان کا تصادم اتصال ہے گویا کہ دو مجیرے آپس میں بجنے والے ہوں یا دو ہاتھ

۹۷

تالی بجانے والے ہوں ایک ہاتھ قایم مقام ہے آنکھ کا۔ اور دوسرا
مرئی شے اور اُن کے تصادم اتصال کا پس اتصال میں لمس کی
خصوصیت اور ملاپ کا مقررہ کام ہے۔ اتصال اشیا معروض۔
شعور اور حس کے اتحاد کا ظہور ہے اور اس کا نتیجہ احساس ہے
اگرچہ وہ معروضات سے پیدا ہوتا ہے پھر بھی شعور میں محسوس ہوتا ہے
اور اس کی خاص خصوصیت معروض کے ذایقے کا تجربہ حاصل کرنا ہے (انوبھو)
معروض کے ذایقے سے لطف اندوز ہونے کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ
بقیہ متلازم احوال صرف جزواً لطف اندوز ہوتے ہیں۔ اتصال کا
اساسی مقررہ کام صرف لمس ہے۔ ادراک کا کام صرف غور کرنا
یا ادراک کرتا ہے۔ ارادے کا کام صرف منظم کرنا ہے
اور شعور کا کام محض وقوف کرنا ہے لیکن صرف احساس ہی
انتظام استعداد اور مہارت کے ذریعے معروض کے ذایقے سے
لطف اندوز ہوتا ہے کیونکہ احساس مثل بادشاہ کے ہے
اور بقیہ احوال مثل باورچی کے جیسے کہ باورچی جب مختلف قسم کے
ذایقوں کا کھانا تیار کر لیتا ہے تو انھیں ٹوکرے میں جما کر اس پر مہر
لگاتا ہے بادشاہ کے پاس لے جاتا ہے مُہر توڑتا ہے ٹوکری
کھولتا ہے بہترین شوربا اور سالن نکال کر رکابی میں رکھتا ہے اور
ذرا چکھ کر دیکھتا ہے کہ کوئی خرابی تو نہیں ہے اور بعد میں مختلف
ذایقوں کی غذا بادشاہ کے آگے پیش کرتا ہے اور بادشاہ جو
مالک حکمراں اور رئیس ہے جو کچھ چاہتا ہے کھاتا ہے پس باورچی کا
ذرا سا چکھنا مثل اس کے ہے کہ باقی احوال معروض سے جزواً
لطف اٹھاتے ہیں اور جس طرح بادشاہ مالک۔ ماہر اور رئیس
ہوتا ہے اور اپنی مرضی کے موافق کھاتا ہے پس اسی طرح احساس

۹۸

لہ اتھسالینی صفحہ ۱۰۸ ترجمہ صفحہ ۱۴۳ تا ۱۴۴۔

باب ۳

مالک۔ ماہر اور رئیس ہونے سے بے معروض سے خواب تنفس کا لطف اٹھاتا ہے پس کہا جاتا ہے کہ لطف اندوزی یا تجربہ اس کا مقررہ کام ہے۔[۱]

سنسا کی خاص خصوصیت وقوف بذریعۂ علامت ہے دوسری تشریح کے مطابق وقوف مجموعیت کے ادخال سے پیدا ہوتا ہے اراد سے کا مقررہ کام مطابقت کرانا یا ایک جگہ باندھنا ہے ارادہ کامل طور پر قوت ور ہوتا ہے۔ دُہری محنت اور دُہری کوشش کرتا ہے پس قدما نے کہا ہے کہ ارادہ مثل ایک زمیندار یا کاشتکار کے ہے جو چھپن مضبوط آدمیوں کو۔ لیکن کھیت کاٹنے کے لیے گیا ہے وہ حد درجہ توانا و جاں فشاں تھا اس نے اپنی قوت دوگنی کی اور کہا اپنی درانتیاں لو، اور اس طرح کاٹے جانے کا حصہ بتلایا اور ان کو کھانا پینا خوشبو پھول وغیرہ پیش کیا اور خود بھی کام کا مساوی حصہ لیا۔ ستعارے کا اس طرح اطلاق ہو سکتا ہے کہ ارادہ مثل کاشتکار کے ہے وہ اخلاقی احوال جو بطور شعور کے اجزا کے ہیں مثل وہ مضبوط آدمیوں کے ہیں کاشتکار کی دُہری محنت اور دُہری کوشش کے مانند ارادے کی دُہری محنت اور دُہری کوشش ہے جو اخلاقی اعمال وغیر اخلاقی اعمال سے متعلق ہے۔[۲] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سنکھار میں فاعلی رخ عمل کرتا ہوا علیحدہ طور پر بطور ارادہ مخصوص کر دیا گیا ہے۔

جب ایک شخص "میں" کہتا ہے تو وہ یہ کرتا ہے کہ یا تو سب متحدہ کھنڈوں کا حوالہ دیتا ہے یا ان میں سے کسی ایک کا اور خود کو فریب دیتا ہے کہ وہ "میں" ہے جس طرح ایک شخص نہیں کہہ سکتا کہ خوشبو کنول کے پتوں میں ہے رنگ میں ہے یا

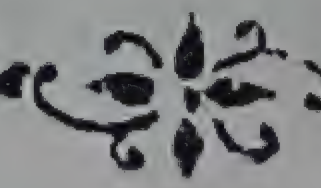
---

[۱] تھالینی صفحہ ۱۰۹ تا ۱۱۰ ترجمہ صفحہ ۱۴۵-۱۴۶۔
[۲] ‹‹ ‹‹ ۱۱۱ ترجمہ صفحات ۱۴۷ و ۱۴۸۔

باب ۳

پھولوں کی راکھ میں ہے اسی طرح کوئی نہیں کہہ سکتا کہ روپ "میں" ہوں یا ویدنا "میں" ہوں یا اور کوئی دوسرا کھنڈ "میں" ہوں کھنڈوں میں کہیں یہ نہیں پایا جائے گا کہ "میں ہوں"[۱۹]۔

اویجا اور آسَو

صفحہ (۹۶)

۹۹

اس سوال کا کہ کس طرح اویجا (جہالت) کی ابتدا ہوئی؟ کوئی جواب نہیں دے سکتا اس لیے کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا جہالت یا خواہش ہستی کا کبھی آغاز ہوا ہے[۲۰] اس کا ثمر دائرۂ حیات میں ملتا ہے اور جو غم ان کے ساتھ ہے وہ آتا ہے اور ان سب کے ساتھ جاتا ہے پس چونکہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس کا کوئی آغاز ہے اس لیے وہ عناصر کو تعین کرتے ہیں جو دائرۂ حیات کو وجود میں لاتے ہیں اور وہ خود دوسروں سے متعین کی جاتی ہے یا باہم تعین انحصاری منظاہر کے تغیر پذیر سلسلوں کے ذریعے واقع ہوتا ہے اس لیے کہ کوئی شے نہیں ہے جس کے بارے میں کہا جا سکے کہ وقت یا استقلال کے لحاظ سے بہت پہلے ہے یہ کہا گیا ہے کہ آسو (برائیاں) کے آنے سے جہالت وجود میں آتی ہے اور برائیوں کے فنا ہونے سے اویجا یا جہالت بھی فنا ہو جاتی ہے[۲۱]

---

۱۹ سمیوت نکائے صفحہ ۳، ۱۳۔

۲۰ تراجم بودھ مت مصنفہ وارن صفحہ ۱۷۵۔

۲۱ ایم، ایس، ۱ صفحہ ۵۴: چلڈرس لفظ (آسو) کا ترجمہ "بدخلقیاں" اور مسز رہز ڈیوڈس بطور نشہ لانے والے لفظ "آسو" سنسکرت میں "پرانی شراب" کو

دھم سنگنی میں آسو کی تقسیم اس طرح ہوتی ہے۔ کام آسو۔ بھوآسو۔ ڈٹھاسو۔ اویج آسو۔ کام آسو سے مراد خواہش۔ لگاؤ۔ لذت اور حواس سے متلازم خاصوں کی پیاس ہے۔ بھوآسو سے مراد لگاؤ کی خواہش اور وجود یا پیدائش کا ارادہ ہے۔ دیٹھ آسو سے مراد ایسے کفر آمیز خیالات رکھنا ہے جیسے یہ کائنات قدیم ہے یا یہ کائنات ایک اختتام کو پہنچے گی یا نہیں۔ یا جسم وروح دونوں ایک ہی ہیں یا مختلف۔ اویج آسو سے مراد غم۔ اس کا سبب۔ اس کی نجات اور ذرائع نجات کے متعلق ناواقفیت سے ہیں۔ یہ دھم سنگنی اور چار ضمیموں کا اضافہ کردیتی ہے۔ مقدم ذہنی کھنڈوں کی نوعیت کے متعلق لاعلمی، موخر ذہنی کھنڈ، مقدم وموخر دونوں اور ان کا باہمی انحصار۔ کام آسو اور بھوآسو کا شمار ایک ہی میں ہوسکتا ہے۔ کیونکہ دونوں وہی برائیاں ہیں جو دل لگانے سے پیدا ہوتی ہیں[2]

ڈٹھ آسو باطل مابعد الطبیعیاتی خیالات سے دل کو چھپا کر حقیقی بودھی اصول کے اختیار کرنے سے باز رکھتا ہے کام آسو نروان کی راہ میں داخل ہونے سے روکتا ہے اور اویج آسو اور بھوآسو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کہتے ہیں یہ "سو" سے مستخرج ہے جس کے معنی پیدا کرنا بدھ گھوش نے بیان کیے ہیں اور وہ اس کا مفہوم یہ بتلاتا ہے "یہ چیر یاری واسی کتھ ٹھمین اس وجہ سے کہ وہ مثل شراب زیادہ عرصے تک جمع رکھا جاتا ہے) وہ آنکھ سے شروع کرکے نفس اور حتیٰ کہ تمام مخلوقات اور اندرہ کو بھی پیدا کرتے ہیں اور وہ پرانی شرابیں جو عرصے تک رکھی رہیں "اسو" کہلاتی ہیں۔ یہ بھی اسو کہلاتے ہیں چونکہ عرصے تک رکھے رہتے ہیں دوسرا متبادل موئید بدھ گھوش دیتا ہے کہ وہ اسو اس بنا پر کہلاتے ہیں کہ وہ سمسارہ دکھ (دنیا کے آلام) پیدا کرتے ہیں۔ اتھ سالینی صفحہ ۴۸۔ اس کا مقابلہ جینی اسرو (کرم مادّے کا بہنا) سے کرو بدھ گھوش کے بعد ایک لفظ میں اس کا ترجمہ کرنا دشوار رہے ہیں۔ نے بھی چلڈرس کی طرح اس کا ترجمہ "بدخلقیاں" کیا ہے

[1] دھم سنگنی صفحہ ۱۹۰۔
[2] بدھ گھوش اتھ سالینی صفحہ ۴۸۔

نجات آخری پانے کے درمیان حایل ہوتے ہیں جب بھما نکایا کہتا ہے کہ باریٹ آسو دل کے پیدا ہونے سے ادیجا پیدا ہوتی ہے تو ادیجا کو بدیہا اس مفہوم میں شمار کرتا ہے کہ دوسرے آسوؤں سے الگ ہے جیسے کہ تعلقات اور خواہش حیات جو الم کے بارے میں ہیں حقیقی علم پر پردہ ڈال دیتے ہیں تکالیف (کلیش) آسو دل سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں کیونکہ وہ مخصوص جذبات ہیں جن کی معمولی صورتوں سے ہم آگاہ ہیں مثلاً حرص غصہ یا نفرت۔ بیوقوفی۔ جہالت۔ غرور اور شیخی۔ الحاد۔ شبہہ شک بے شرمی سنگ ولی یہ تکالیف براہ راست آسو دل کا نتیجہ ہیں باوجود ان کی مختلف اقسام کے وہ تین قسم شمار ہوتی ہیں (لوبھ۔ موہ۔ دوش) اور یہ تینوں مل کر کلیش کہلاتا ہے یہ ویدنا کھنڈ۔ سنا کھنڈ۔ سنکھار کھنڈ اور ونناں کھنڈ سے متلازم ہیں ان سے نطق وجسم اور ذہن کے تین اقسام کے افعال پیدا ہوتے ہیں۔[1]

سل اور سمادھی

ہم خارجاً اور باطناً خواہشات کی الجھنوں میں بندھے ہوئے ہیں اور ان سے چھوٹنے کا واحد طریقہ مشق ضبط صادق (سل) ارتکاز (سمادھی) اور فراست (پرنا) ہے سل کا مختصر مفہوم تمام گناہوں کے افعال کے ارتکاب سے اجتناب ہے پس سل سے ہی پہلی منزل کا آغاز کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ اس سے وہ تمام افعال جو بڑی خواہشات کی وجہ سے تحریک میں آتے ہیں رک جاتے ہیں اور بدیں وجہ

[1] دھم سنگنی صفحہ ۱۸۰۔

باب	خطرات و اضطرابات کے حملوں سے محفوظ رہتا ہے یہ کلیش کو دور کرتا ہے پس سل کو مناسب طور سے انجام دینے سے ولایت کی دو منزلیں طے ہو جاتی ہیں (یعنی سوتا پننا بھاؤ) وہ منزل جس میں انسان سیدھے بہاؤ میں ڈالا جاتا ہے (سکدا گامی بھاؤ) وہ منزل جس میں صرف ایک ہی اور پیدائش جھیلنی ہو۔ سمادھی اس سے زیادہ اعلیٰ جد و جہد ہے جس کی وجہ سے قدیم کلیشوں کی پرانی جڑیں اکھڑ جاتی ہیں اس طرح تنہا یا خواہش اس کے ذریعے دور ہو جاتی ہے

۱۰۱	اور انسان کو اس کی زیادہ اعلیٰ حالتوں کی طرف رہنمائی کرتی ہے یا براہ راست پننا کو وجود میں لاتی ہے اور پننا سے رشی نجات آخری حاصل کرتا ہے اور ارھت ہو جاتا ہے[1] فراست (پننا) چار آریہ سچا یعنی الم۔ اس کا سبب۔ اس کا فنا اور اس کی فنا کے سبب کے متعلق صحیح علم کو کہتے ہیں۔

سل سے مراد وہ خاص ارادے اور ذہنی احوال ہیں جن کے ذریعے سے انسان گناہوں کے کاموں کے ارتکاب سے اجتناب کرتا ہے اور خود کو سیدھے راستے پر قایم رکھتا ہے پس سل کے معنی (۱) صحیح ارادہ (چیتنا) (۲) متلازم احوال ذہنی (چیتسک) (۳) ذہنی روک (سمور) (۴) حقیقی عدم جارحت (جسم و زبان کی) عمل کردار کی جو ذہن میں تینوں سلوں کی موجودگی سے پہلے رہتی ہے جسے ادیت کام کہتے ہیں۔ سمور کی پانچ قسمیں ہیں (۱) وہ ضبط جو اس کو محفوظ رکھتا ہے جو اس پر قایم رہے (۲) ضبط احتیاط (۳) ضبط علم (۴) ضبط قناعت (۵) ضبط خود امتناع۔ یاتی موکہ سمور سے مراد عام خود ضبطی ہے ستی سمور سے مراد وہ احتیاط ہے جس کے ذریعے کوئی شخص اچھے اور صحیح تلازمات کو لا سکتا ہے جبکہ وہ قوی حواس سے کام لیتا ہے

[1] وسودھی مگ۔ ندانادی کتھا۔

باب ۵

حتیٰ کہ کسی ترغیب دینے والی چیز کو دیکھ کر وہ احتیاط کے باعث خود کو اس سے رغبت پانے سے روکے گا اس کے ترغیبی پہلو ترک کرتے ہوئے اس سے اجتناب کرے گا اور ایسے پہلوؤں کی طرف غور کرے گا جو سمت درست کی طرف اس کو لے جاسکتی ہے[۱] گھٹنے ہموار جس سے انسان گرمی اور سردی میں غیر مضطر رہتا ہے سل کی موزوں رفاقت سے ساری جسمانی دماغی اور صوتی فعلیتیں مناسب طور پر منظم و مستقل ہوجاتی ہیں[۲] وہ رشی جو مکمل نصاب کو اختیار کرتا ہے تو وہ چند صحیح خانقاہی قواعد کی پیروی کرتا ہے جو لباس۔ آسن۔ بھوجن سے متعلق ہیں جن کو دھوت انگ یا خالص انضباطی اجزا کہتے ہیں[۳] سل اور دھوت انگ کی مزاولت رشی کو سمادھی کے نصاب سے اختیار کرنے میں ممد ہوتی ہے سمادھی سے مراد دلجمعی ہے جو صحیح کوششوں پر مبنی ہو مع اپنے احوال کے جو کسی ایک شئے پر مرتکز ہو تاکہ وہ تبدل و تغیر سے بالکل مسدود ہوجائے[۴]

۱۰۲ وہ شخص جس نے سل کی مزاولت کی ہے وہ اپنے نفس کو پہلے خاص خاص طریقوں میں تربیت دے تاکہ وہ دلجمعی خاص جس کو جھاں (معین و مستقد مراقبہ) کہتے ہیں حاصل کر سکے جھان سمادھی کے حصول کی یہ ابتدائی نفسی کوششیں فی الفور اسی کی طرف رہنمائی کرتی ہیں اور اپچار سمادھی (ابتدائی سمادھی) کہلاتی ہے جو اپتنا سمادھی (حاصل کی ہوئی سمادھی) سے ممیز ہے[۵] پس بطور ابتدائی تدبیر کے وہ

---

[۱] وسودھی مگ ۔ سنی لنی دیسو صفحہ ۷ و ۸۔

[۲] ،، ،، دوم

[۳] ،، ،، صفحہ ۴، ۵ و ۸

[۴] میرے لیے تفصیلات میں جانا دشوار ہے مجھے جو جھاں (سنسکرت دھیان) کے باہمی تعلق کی تقسیم کی اصلی نسبت معلوم ہوتی ہے اُس کو اختیار کرتا ہوں اس کی امدادی منازل برکرم کہلاتی ہیں (وسودھی مگ صفحہ ۸۵)۔

باب۵

پہلے اپنے ذہن کو مسلسل تربیت دے اس غرض سے کہ کھانے پینے کی خواہشات مکروہ ہیں اور نفرت کے ساتھ دل میں زور دے ان مختلف تکالیف پر جو کھانے پینے کی تلاش میں موجود ہیں اور اُن کے آخری نفرت انگیز تغیرات پر جو بطور مختلف نفرت آمیز جسمانی عناصر پر مشتمل ہے۔

جب ایک شخص مسلسل کھانے پینے سے نفرت انگیز تلازمات پر زور دینے کا اپنے کو عادی کرتا ہے تو ان سے اُن کا تعلق ختم ہو جاتا ہے اور اُن کو صرف ناگریز برائی سمجھتا ہے اور اُس دن کا انتظار کرتا ہے جب کہ تمام آلام کا آخری فنا ہو جاتا ہے[1]

ثانیاً وہ اپنے نفس کو اس تصور کا عادی کرتا ہے کہ ہمارے جسم کے تمام اعضا چار عناصر خاک - آب - آتش - باد سے مرکب ہیں جیسے ایک گائے کی نعش جو ایک قصاب کی دکان پر ہو اُس کو اصطلاح میں مراقبہ جسم کہتے ہیں جو چار عناصر پر مرکب ہیں[2] ثالثاً وہ اپنے نفس کو بار بار (انوستی بدھ) کی نیکیاں اور عظمت (سنگھ) (راہب جو بدھ کی پیروی کرتے تھے) بدھ کے

---

[1] وسودھی مگ صفحات ۳۴۱ تا ۳۴۷ - اس شدید قنوطی حالت پر غور کرو۔
اس شخص کا دل جو بہتر کی تمنا کرتا ہے سب غذا سے نفرت کرتا ہے تمام لذیذ ذائقوں کی خواہشات سے آزاد ہو جاتا ہے اور الم سے نجات پانے کا ذریعہ سمجھ کر وہ غذا کو بلا کسی رغبت کے کھاتا ہے جس طرح ایک شخص جنگل سے گزر رہا ہو اور اپنے آپ کو زندہ رکھنے کے لیے اپنے بچے کا گوشت کھا رہا ہو۔

[2] وسودھی مگ صفحہ ۳۴۷ - ۳۷۰ -

دلوتاؤں اور قانون (دھم) سل کے اچھے اثرات، انعامات کا دینا (چاگانوستی) | باب
نوعیت موت (مرناوستی) اور تمام مظاہر عالم کے آخری اختتام کی
نوعیت اور خواص پر غور کرے[1] اپ سمانوستی۔ | ۱۰۳
ابتدائی مراقبوں یا تیاریوں سے (جس کو اپچار سمادھی کہتے ہیں)
ترقی کرتے ہوئے ہم دوسرے مسایل دلجمعی اور مراقبے پر آتے ہیں
جس کو اپنا سمادھی کہتے ہیں جو اعلیٰ سمادھی کے حصول کے متعلق
براہ راست رہنمائی کرتا ہے اعمال پاکیزگی اور تقویت نفس اس منزل میں
جاری رہتے ہیں لیکن یہ آخری کوششوں کا اظہار کرتے ہیں جو ذہن کو
آخری منزل نبّان کی طرف رہنمائی کرتے ہیں اس منزل کے پہلے
حصے میں رشی کو مرگھٹوں میں جانا پڑتا ہے لعشوں کے خوف انگیز تغیرات
کو دیکھتا ہے اور غور کرتا ہے کہ کس قدر نفرت انگیز۔ حقارت آور
کریہہ منظر و ناپاک ہیں اور اس سے وہ زندہ اجسام کی طرف رخ کرتا ہے
اور خود کو قایل کرتا ہے کہ وہ دراصل مردہ لعشوں کے مانند ہی ہیں اور
ایسے ہی قابل حقارت ہیں جیسے کہ وہ ہیں[2]۔ اس کو (اسبھہ کمٹھان)
یا اجسام کی ناپاکی کے ادراک کی جد وجہد کہتے ہیں اس کو چاہیے کہ
تشریحی اجزاء خصص جسم اور اُن کے اعمال پر غور کرے یہ پہلے جھان میں
داخل ہونے کے لیے مدد کرے گی کہ جس سے یہ نفس جسم سے الگ ہو جائے گا
اس کو کایہ گتاستی کہتے ہیں جو نوعیت جسم کے بارے میں مسلسل وقوف یا
خبرداری ہے دلجمعی کی امداد[3] کے طور پر رشی پرسکون جگہ پر بیٹھے اور
اپنی توجہ سانس کے آنے (اپساس) اور جانے (اساس) پر لگائے
تاکہ وہ کم و بیش غیر شعوری طریقے پر سانس لینے کی بجائے آگاہ ہو سکے گا کہ

---

[1] وسودھی مگ صفحہ ۱۹۷ تا ۲۹۴۔
[2] " " صفحہ ۶۔
[3] " " صفحہ ۲۳۹ و ۲۶۶۔

باب ۵

وہ جلد جلد سانس لے رہا ہے یا آہستہ اُس کو تعداد شماری سے متعین کرنا چاہیے تاکہ اس طرح شمار شدہ تعداد ذہن کو جاکر وہ سانسوں کے آنے اور جانے کے عمل کی تمام منازل کی جانب ذہن کو متعین کرے گا۔ اس کو آن پان ستی یا سانسوں کے آنے اور جانے کی خبرداری کہتے ہیں[1]۔

اس کے بعد ہم برہمہ وہار کی طرف آتے ہیں جو چوگونہ مراقبہ (میتا) دوستی عالمگیر (کرونا) رحم عام (مُودِتا) عوام کی مسرت وبہبودی میں اپنی مسرت (اپیکشا) خود سے۔ دوست سے دشمن سے یا کسی فریق سے کسی قسم کی ترجیح کی لاپروائی اس غرض سے کہ انسان دوستی عامہ پر مراقبہ کرے وہ اس بات پر غور کرنا شروع کرے کہ وہ ساری مصیبت کو کیسے دور کرسکتا ہے اور مسرور ہوسکتا ہے وہ کس طرح موت سے بچ سکتا ہے اور خوشی سے بسر کرسکتا ہے اور اس تصور تک پہنچے کہ دوسرے وجود بھی ایسی ہی خواہشات رکھتے ہیں وہ یہ خیال کرنے کا خود کو عادی کرے کہ اس کے احباب یا

۱۰۴

دشمن جس سے اس کے تعلقات نہیں ہیں سب زندہ رہیں اور خوش رہیں وہ خود اس مراقبے میں اس حد تک یقین کرے کہ وہ خود اپنی مسرت وسلامتی اور دوسروں کی مسرت وسلامتی میں کوئی امتیاز نہ پائے وہ کسی شخص سے ناراض نہ ہو اگر وہ کسی وقت اپنے دشمنوں سے پہنچائی ہوئی تکلیف کو محسوس کرے تو وہ اس کے غم کے دوگنے ہونے کے کار عبث کو غور کرے جو اس کے متعلق رنجیدہ ہونے یا دق ہونے سے ہوگا۔ وہ خیال کرے کہ اگر وہ غصے سے متاثر ہو تو وہ سِل کو فنا کردے گا جس کی وہ اس قدر احتیاط سے مشق کر رہا ہے اگر کسی شخص نے ضرر پہنچانے سے برا کام کیا تو کیا وہ بھی اس پر اسی طرح ناراض ہوگا۔ اگر وہ دوسروں سے ناراض ہوکر عیب چینی کرے تو کیا وہ خود اپنے اوپر بھی غصہ ظاہر کرے گا پس وہ غور کرے کہ سارے دھم عارضی ہیں۔ اور گھمنڈوں کا وجود ہی

---

[1] ہ سودھی مگ صفحہ ۲۶۶ - ۲۹۲ -

باب ۵

نہیں ہے جن سے ضرر پہنچے ۔ علاوہ بریں کسی قسم کے ضرر کا پہنچنا مشترکہ پیداوار ہے پیدائش ضرر میں وہ آدمی جو ضرر پایا ہو ایسا ہی لازمی عنصر ہے جس طرح وہ شخص جس نے ضرر پہنچایا ہو پس اس طرح کوئی خاص وجہ نہیں ہو سکتی کہ اُسی کو ذمہ دار قرار دیا جائے اور دوسرے سے ناراض ہو جائے اور اگر اس طرح غور کرنے پر بھی غصہ کم نہ ہو تو وہ غور کرے کہ ایسا کرنے سے وہ خود اپنے برے اعمال سے اپنے اوپر نقصان لا رہا ہے وہ مزید بھی یہ خیال کرے کہ دوسرا شخص غصے میں آکر خود کے لیے نقصان پیدا کیا ہے نہ کہ اس کے لیے ان طریقوں پر غور کرتے ہوئے رشی اپنے دشمنوں کے خلاف غصہ کرنے سے آزاد ہو جائے گا اور دوستی عام کا طرز اختیار کرے گا[۵۱] اس کو متا بھاؤنا کہتے ہیں ۔ مراقبہ رحم عام (کرونا) میں اپنے دوستوں و دشمنوں کے آلام سے یکساں ہمدردی کرے رشی بغور دیکھنے کے باعث رحم محسوس کرتا ہے ان لوگوں پر جن کی زندگی بظاہر مسرور معلوم ہوتی ہیں وہ نہ تو فوقیتیں حاصل کرتی ہیں نہ نروان کے راستے پر چلتی ہیں اس لیے کہ ان کو الم کی ہزارہا زندگیاں برداشت کرنی ہیں[۵۲]

مادی اشیا بطور معروضات دلجمعی کی امداد سے ان جھانوں تک پہنچتے ہیں جو کسی نم کہلاتی ہے ۔ یہ معروضات دلجمعی خاک آب آتش، باد ۔ سبز رنگ زرد رنگ سرخ رنگ سفید رنگ لطیف یا محدود مکان ہیں پس رشی مٹی کا ایک بھورا گولا لے ۔ بعض وقت آنکھیں کھول کر اور بعض وقت بند کر کے مٹی کے گولے پر توجہ کرے جب وہ محسوس کرے کہ آنکھیں بند کرنے سے بھی وہ اپنے ذہن میں اُسی شے کو دیکھتا ہے تو وہ اُس شے کو چھوڑ دے اور اُس مٹی کے گولے کی

۱۰۵

---

۵۱ وسودھی مگ صفحہ ۲۹۵ تا ۳۱۴ ۔
۵۲ " " صفحہ ۳۱۴ تا ۳۱۵ ۔

باب ۵

شبیہ پر توجہ کرنے کے لیے کسی دوسرے مقام پر چلا جائے پہلے مراقبے کی پہلی منازل میں معروض پر اس طریقے سے توجہ کی جاتی ہے کہ اس کے نام اور روپ کو سمجھے اور اس کے مختلف روابط کے ساتھ غور کرے توجہ کی یہ حالت (وتک) یا مراقبۂ مدلل کہلاتی ہے پہلے مراقبے کی دوسری منزل یہ ہے جس میں کہ نفس معروض کی ربطی حدود میں حرکت نہیں کرتا بلکہ مستقل ہو جاتا ہے اور بغیر کسی قسم کی لرزش کے اس میں داخل ہوتا ہے یہ حالت وچار (مستعدی سے حرکت کرنا) کہلاتی ہے۔ پہلی منزل وتک کی مشابہت۔ بدھ گھوش کی کتاب وشدھ مگا میں پتنگ اڑانے سے دی گئی ہے جو اپنے بازوؤں سے پھڑپھڑاتی ہے اور دوسری منزل وہ جس میں پتنگ بغیر بازوؤں کی لرزش کے بہت تیز اڑتی ہے یہ دونوں منازل لطیف بلندی اور مستقل باطنی برکت سے متلازم ہے جس کو سکھ کہتے ہیں[1] جو نفس میں ذہن نشین ہوتی ہے اس اولین جھان کی ساخت اویجا کے پانچ قسم کے قیود۔ کام اچھندو (خواہشات سے پیار کرنا) دیاپاد (نفرت) تین مدھم (سستی و کاہلی) اودھچا کگ کچم (غرور و اضطراب) وی چکچھا (شک) کو جڑ سے اکھاڑ دیتی ہے پس جھان کی ساخت پانچ عناصر سے ہے۔ وتک وچار پیتی سکھم۔ ایک گتا (یکسوئی)۔

جب رشی اس پہلے جھان کا ماہر ہو جاتا ہے تو وہ اسے ناقص پاتا ہے اور دوسرے مراقبہ (دوتی یم جھانم) میں داخل ہونے کی خواہش کرتا ہے جہاں پہلے جھان کا نہ وتک ہے نہ وچار بلکہ نفس پرسکون حالت میں ہوتا ہے (ایکودی بھادم) یہ زیادہ مستقل حالت ہے اس میں حرکت نہیں جو پہلے جھان کی وتک اور وچار کی خصوصیت ہے پس وہ ایک ملایم حالت ہے۔ بہر حال پیتی۔ سکھ ایکاگتا سے

---

[1] جہاں پیتی وہاں سکھ جہاں سکھ وہاں پیتی لازمی نہیں وسودھی مگ صفحہ ۱۴۵۔

باب ۵

ایسی ہی متلازم ہے جیسے پہلا جھان تھا۔

جب رشی دوسری منزل کے جھان کا ماہر ہو جاتا ہے تو وہ اس منزل کے پیتی سے لطف اندوز ہونے سے عدم رجحان رکھتا ہے اور ان سے لاپرواہ ہو جاتا ہے۔ رشی اس منزل میں اشیا کو دیکھتا ہے لیکن یہ اس سے خوش ہوتا ہے نہ ناخوش اس منزل پر رشی کے تمام آسو کمزور ہو جاتے ہیں بہرحال لطف اندوزی سکھ اس منزل میں باقی رہتی ہے پس اگر نفس کی مناسب طور پر اور ہوشیاری سے نگہداشت نہ کی جائے تو بعض وقت پیتی سے لطف اندوز ہونے کے لیے لوٹ جاتا ہے سکھ اور ایک گن اس جھان کی یہ دو خصوصیات ہیں پس اگرچہ یہاں اعلیٰ اسکھ کا احساس ہے لیکن نفس نہ صرف اس سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ بے پرواہ ہوتا ہے مٹی کا گولا بہرحال اب بھی جھان کا معروض ہے۔ ۱۰۶

چوتھے اور آخری جھان میں سکھ (خوشی) اور دکھ (الم) مفقود ہو جاتے ہیں دوستی اور دشمنی کی تمام جڑیں اکھڑ جاتی ہیں۔ یہ حالت اعلیٰ و مطلق بے پروائی کی ہے جو آہستہ آہستہ جھان کے تمام منازل میں نشوونما پا رہی تھی پس اس جھان کی مہارت سے چت کا منتہم کمال اور مجموعی تنائیت آتی ہے جس کو پھٹوو تتی کہتے ہیں اور رشی ارھت ہو جاتا ہے کھنڈوں کی مزید پیدا وار نہیں ہوتی نہ مزید دوسرا جنم ہوتا ہے یوں سارے آلام و تکالیف کی مطلق موقوفی ہو جاتی ہے جس کو نِبّان کہتے ہیں۔

کرم (کرم)

(صفحہ ۱۰۶)

کٹھ دلی (دوم ۶) میں یم کہتا ہے کہ "ایک بے وقوف جو

ا۔ وسودھی مگ صفحہ ۱۶۳۔
۲۔ مجھم نکایہ اصفحہ ۲۹۶ اور وسودھی مگ ۱۶۷ تا ۱۶۸۔

باب ۵

دولت کی مدہوشی میں اندھا ہے اور آخرت پر یقین نہیں کرتا ہے وہ خیال کرتا ہے کہ صرف یہی زندگی وجود رکھتی ہے نہ کہ کوئی دوسری۔ اور اس طرح وہ بار بار میری گرفت میں آتا ہے"۔ ہم دیگھ نکایہ میں پڑھتے ہیں کہ کس طرح پایاسی اپنے عقیدے کی حمایت میں وجوہ دینے کی کوشش کرتا ہے "نہ اور کوئی دوسرا عالم ہے نہ موجودات ہیں جو والدین کے سوائے کسی اور طریقے سے پیدا ہوئی ہوں نہ پھل ہیں نہ اچھے اور برے اعمال کے نتائج"[1] اس کے چند استدلالات ایسے تھے کہ نہ بد نہ نیک ہم سے آکر کہتے ہیں کہ انھوں نے دوسرے عالم میں مسرت پائی یا تکلیف اٹھائی۔ اگر نیکوں کو بہتر زندگی کے ملنے کا ان کو یقین ہے تو فوراً خودکشی کریں گے۔ کہ سے پہلے حاصل شدہ موقع پر مل جائے باوجود کامل احتیاط کو عمل میں لانے کے ہم ہرگز نہیں پاتے ہیں کہ کسی شخص کی موت کے وقت اُس کی روح باہر جاتی ہو یا اس کے جسم کا وزن روح کے نکل جانے سے کم ہو جاتا ہو وقس علیٰ ہذا۔ کشتپ ان استدلالات کی موزوں تمثیلات سے تردید کرتا ہے لیکن بجز چند پایاسی کے طرز کے ناستکوں کے ہمارے پاس یقین کرنے کے لیے کافی وجوہ ہیں کہ دوسرے عالموں یا اس عالم میں دوبارہ پیدائش کے اصول کا اکثر ذکر اپنشدوں میں کیا گیا ہے اور بدھ بھی اس کو واقعۂ مسلم تسلیم کرتا ہے ہم ملند اپنہا میں ناگ سین کو کہتے ہوئے پاتے ہیں سکھ لوگ کرموں کے اختلاف کی وجہ سے یکساں نہیں ہے بعض لوگ طویل زمانے تک جیتے ہیں اور بعض قلیل زمانے تک۔ بعض تندرست بعض بیمار۔ بعض خوبصورت بعض بدصورت۔ بعض طاقتور بعض کمزور بعض مالدار بعض غریب بعض اعلیٰ حیثیت کے

۱۰۷

[1] بودھ ۲، صفحہ ۳۴۹ ڈی۔ این ۲، صفحہ ۳۱۷۔

باب ۵

بعض ادنیٰ حیثیت کے بعض عقلمند اور بعض بیوقوف[1] ہم نے دیکھا ہے کے اسی قسم کی آرا تیسرے باب میں اپنشدی رشیوں کی بتائی ہوئی ہیں کرم اپنا اثر اس زندگی یا دوسری زندگی میں اُسی وقت پیدا کر سکتا ہے جبکہ حرص۔ کد اور بیوقوفی ہو لیکن جب انسان کے اعمال بغیر حرص کے انجام پائیں بغیر لالچ پیدا ہوں اور بغیر لالچ مستلزم ہوں تو جہاں تک کہ لالچ نکل گئی ہے تو مثل ایک درخت کے یہ اعمال ترک کیے جاتے ہیں اُکھاڑے جاتے ہیں اور جڑ سے نکال دیے جاتے ہیں اور نیست ہو جاتے ہیں اور پھر آئندہ نشو ونما پانے کے لائق نہیں رہتے[2] کرم بذات خود کسی خواہش کے بغیر (تنہا) اچھے اور برے پھل دینے کے لائق نہیں۔ پس ہم مہاستی پتھان ست میں پڑھتے ہیں[3] حتی کہ یہ خواہش جو دوبارہ پیدائش میں بالقوہ ہے جو شہوت اور خود لذتی کے ساتھ ہے جس کو یہاں وہاں آسودگی کی تلاش ہے۔ عقل کی خواہش۔ حسی زندگی کی خواہش۔ تکون (جدید زندگی) کی خواہش۔ تکون نہ ہونے کی خواہش (کسی جدید دوبارہ پیدائش نہ ہونے کے لیے) خواہش مرئی اشیا کی۔ خواہش سمعی اشیا کی۔ خواہش ان اشیا کی جو سونگھی جائیں چکھی جائیں اور لمس کی جائیں۔ خواہش ان اشیا کی جن کا حافظے میں احیا ہو یہ اشیا اس عالم میں ہیں جو پیاری۔ عزیز اور خوشگوار ہیں یہاں خواہش پیدا ہوتی ہے اور رہتی ہے[4]

حسی آسودگی کا تعقبہ ما سبق، وارادہ مصمم پیدائش خواہش کا باعث ہے جو اصلی وجہ ہے کہ کیوں الم پیدا ہوتا ہے اور یہ اولین اریہ ستیہ ہے۔"

---

[1] ترجمہ بودھ مت وارن صفحہ ۲۱۵۔

[2] بدھ کے مکالمات صفحہ ۲۱۶ و ۲۱۷۔

[3] " " " صفحہ ۲، ۳۴۰۔

[4] " " " صفحہ ۳۴۱۔

باب۵ (شریفانہ صداقت ہے) الم کی موقوفی اسی حالت میں واقع ہوتی ہے جبکہ کامل موقوفی اس خواہش کے سحر باطل کے ترک کرنے کی اور اور اس سے نجات پانے کی حاصل ہو[۱]

جب خواہش یا تنہا ایک مرتبہ موقوف ہوجائے تو رشی ارھت ہوجاتا ہے اور اس کے بعد جو اعمال وہ کرے گا اُس کا پھل نہ ہوگا ارھت جو کچھ کرتا ہے اس کے اچھے برے نتایج نہیں ہوتے

۱۰۸ اس لیے کہ خواہش کے ذریعے کرم اپنے پھل دینے کا دایرہ رکھتے ہیں خواہش کی موقوفی سے ساری جہالت۔ دشمنی۔ الفت رک جاتی ہے اس لیے ایسی کوئی چیز نہیں جو اُس کے دوبارہ جنم کو متعین کرسکے۔ مگالان کی مانند ارھت گزشتہ حیات میں کیے ہوئے افعال کے نتایج برداشت کرسکتا ہے لیکن اس کے گزشتہ کرم کے باقیات کے باوجود ارھت بسبب موقوفی خواہش نجات یافتہ شخص کہلاتا ہے[۲]

کم (کرم) تین قسم کے ہیں۔ جسم کے تقریر کے اور نفس کے۔ کم کی بنیاد ارادہ ہے اور وہ احوال ہیں جو اس سے متلازم ہوں۔ اگر ایک شخص جانوروں کے شکار کے لیے جنگل میں ان کی تلاش میں جاتا ہے لیکن ایک طویل تلاش کے بعد ان کو نہیں پاتا۔ اس کی یہ بدکرداری اس کے جسم کا فعل نہیں کہلاسکتی کیونکہ اس نے اس فعل کو اپنے جسم سے انجام نہیں دیا ہے اسی طرح اگر وہ ایک بدکرداری کے ارتکاب کا حکم دیا ہے اور وہ بجا نہیں لایا گیا تو وہ بدکرداری گفتار ہے نہ کہ جسم لیکن محض بری فکر یا خراب ارادہ خواہ انجام دیا گیا ہو یا نہیں ذہن کا

---

[۱] بودھ کے مکالمات صفحہ ۱۴۱-۳
[۲] دیکھو کتھاوتو اور وارن کے لکھے ہوئے بدھ مت کے ترجمے۔
[۳] اتھسالینی صفحہ ۸۸-

باب

کرم کہلاتا ہے[1] لیکن ذہنی کام سارے جسمانی و صوتی کاموں میں موجود رہتا ہے اس لیے کہ اگر یہ موجود نہ ہو تو جیسے ارہت کی حالت ہے کوئی کام اس کے لیے ہو ہی نہیں سکتا۔

اثرات کے لحاظ سے کام چار اقسام کے ہیں یعنی (۱) وہ کام جو برے ہیں اور برائی پیدا کرتے ہیں (۲) وہ جو اچھے ہیں اور بھلائی پیدا کرتے ہیں (۳) وہ جو جزءً اچھے اور برے ہوں اور جو برائی و بھلائی پیدا کرتے ہیں (۴) وہ جو نہ نیک ہیں نہ بد اور نہ برائی پیدا کرتے ہیں نہ بھلائی لیکن جو کاموں کو فنا کرتے ہیں[2]

خواہشات کی فنا کے قدرتی نتیجے کے طور پر الم کا آخری فنا وقوع میں آتا ہے بدھ مت کے علما نے اس آخری وقوع کے مفہوم کی تلاش کی اور مختلف تعبیریں پیش کی گئی ہیں پروفیسر ڈی لا وال پوسین کہتے ہیں کہ پالی کتابوں میں نربان بعض وقت حالت مسرت یا خالص فنا[3] ناقابل تصور ہستی یا غیر متغیر حالت بیان کیا گیا ہے مسٹر شرادھ ۱۰۹ نربان پر بحث کرتے ہوئے پالی جرنل ۱۹۰۵ء میں کہتے ہیں کہ بدھ یہ سمجھتا تھا کہ وہ لوگ جو چاہتے ہیں کہ بعد موت روح عالم سے مطابق ہوں بطور لامحدود مکان یا شعور (آکاش کے) وہ حالت حاصل کرتے ہیں جن میں وہ لامحدودیت کے مشابہ احساس بغیر اپنی انفرادیت فنا کیے ہوئے رہ سکتے ہیں نربان کی یہ دوسری تعبیر انوکھی اور بدھ مت کی کتابوں کے خلاف معلوم ہوتی ہے میرے نزدیک

---

[1] اتھا سینی صفحہ ۹۰۔

[2] ؍؍ ؍؍ صفحہ ۸۹۔

[3] پروفیسر ڈی لا وال پوسین کا مضمون ای، آر، ای میں نرواں پر، دیکھو کل وگ ۱۷۹،۲۔ قدیم بدھوں کے بھجن و دعائیں صفحہ ۱ و ۱۰۲ مسٹر رینڈ ڈیوڈسن تمہید صفحہ ۳۷۔ دیکھو صفحہ ۲، ۱۵، او دان، صفحہ ۸، سمیوتا ۳، ۱۰۹۔

باب۵

دنیوی تجربوں کے حدود میں نربان کی تشریح مایوس کن ہے اور اُس کے اظہار کا اس سے بہتر طریقہ نہیں کہ وہ موقوفی الم مطلق ہے وہ منزل جس میں تمام دنیوی تجربات موقوف ہو گئے ہوں مشکل سے ایجابی یا سلبی کہے جا سکتے ہیں ہم خواہ کسی شکل میں ابد آ رہیں یا نہ رہیں یہ کوئی خاص بدھ مت کا سوال نہیں ہے اس لیے کہ یہ خیال کرنا تو کفر ہے کہ تتھاگت ابداً موجود رہتا ہے یا نہیں یا یہ کہ وہ موجود بھی ہے اور نہیں بھی یا نہ وجود ہے نہ غیر وجود۔ کوئی شخص جو یہ خیال کرتا ہو کہ نربان یا تو ایجابی حالت ہے یا ابدی یا محض نیستی یا فنا کی حالت ہے وہ ایسی رائے اختیار کرتا ہے جو بدھ مت میں کفر سمجھ کر چھوڑ دی گئی ہے یہ صحیح ہے کہ جدید زمانے میں ہم اس سے مطمئن نہیں۔ اس لیے کہ ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس سے کیا مطلب ہے لیکن اس صورت میں جواب دینا ممکن نہیں جبکہ ایسے سوالات کو بدھ مت نے ناجائز قرار دیا ہو۔

متاخر بدھی مصنفین مثلاً ناگارجن۔ چندرکیرتی نے ابتدائی بدھ مت کے اس طرز عمل سے فائدہ اٹھایا ہے اور یوں تعبیر کی ہے کہ وہ وجود مطلق کی غیر لازمی حیثیت ہے کسی چیز کا وجود نہیں اس لیے کسی چیز کے وجود یا عدم کا سوال ہی بے معنی ہو جاتا ہے دنیا وہی اسٹیج اور نربان میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے کہ سب ظہور صور غیر ضروری ہیں سنسار میں ان کا کبھی وجود ہی نہ تھا جو نربان میں فنا ہو جائے۔

اپنشد اور بدھ مت

اپنشدوں نے یہ تبلایا ہے کہ حقیقی ذات آنند (سرور[۱]) ہے

[۱] تیت صفحہ ۲،۵۔

باب ۵

ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ابتدائی بدھ مت ضمناً اس تصور کو فرض کرتا ہے
غالباً یہ خیال کیا گیا ہے کہ اگر ذات موجود ہے تو وہ آنند ہی ہونا چاہیے
اپنشدوں نے بیان کیا ہے کہ ذات (آتمن) لافانی اور ابدی ہے[1]
بدھ مت میں جو ضمنی مراد لی گئی ہے اگر اس کے واضح کرنے کی
اجازت ہو تو ہم خیال کر سکتے ہیں کہ اگر ذات ہے تو وہ آنند ہی ہے
چونکہ وہ ابدی ہے یہ علتی تعلق درحقیقت معین طور پر اپنشدوں میں
نہیں بیان ہوتا ہے لیکن وہ شخص جو اپنشدوں کو احتیاط سے
پڑھتا ہے سوائے اس کے اور کچھ خیال نہیں کر سکتا کہ اپنشد ذات
کو آنند کیوں کہتے ہیں صرف اس لیے کہتے ہیں کہ وہ ابدی ہے
لیکن برخلاف اس کے جو شے دائمی نہیں ہے وہ الم ہے
اپنشدوں میں اس کی صراحت نہیں کی گئی ہے بدھ کا اہم اصول
یہ ہے کہ جو شے تغیر پذیر ہے وہ الم ہے اور جو شے الم ہو وہ
ذات نہیں[2]۔ بدھ مت اپنشدوں سے اس بارے میں اختلاف
رکھتا ہے اور وہ اختلاف حقیقۃً ذات کے بارے میں ہے
اس میں کچھ کلام نہیں ہے کہ بہت سے ایسے تجربات ہیں کہ جن پر
اپنشدوں نے روشنی ڈالی ہے اور جن کی متوافق حیثیت ذات
سے متوافق کی جا سکتی ہے لیکن وہ سب عارضی ہیں اور اپنشدوں
میں یہ اعتقاد ظاہر کیا گیا ہے کہ ان تجربات کے ساتھ ساتھ ایک
مستقل وجود ہے جو جوہر پر مشتمل ہے یہ جوہر حقیقی ہے اور یہی
غیر متغیر ذات آنند کا باعث ہے یہ خیال ہے کہ اس مستقل
ذات کو خالص آنند نہیں کہہ سکتے لیکن یہ تو ظاہر ہے کہ وہ یہ
نہیں ہے یہ نہیں ہے (نیتی نیتی[3]) بہرحال اس نظریے کا اظہار

۱۱۰

---

[1] براہمن صفحہ ۴، ۵، ۱۴۔ کتھہ صفحہ ۵، ۱۳۔

[2] سمیوتا نکایا صفحہ ۴۵ و ۴۴۔

[3] براہمنا ۴، ۲۴۔ چھاندوگیہ ۸، ۷-۱۲۔

باب۳ پالی زبان کی کتابوں میں ہوا ہے کہ ہم اس ذات کو مستقل ذات نہیں کہہ سکتے جو ہمارے متغیر تجربات سے وابستہ ہے اور نہ ہم مستقل جوہر کو معلوم کر سکتے ہیں یہ تو صاف ظاہر ہے کہ بجز مظاہر متغیرہ کے اور کیا ہے پس یہ الم ہے لہذا یہ عدم ذات ہے اور جو کچھ عدم ذات ہے وہ میرا نہیں۔ نہ میں اس کا ہوں نہ وہ میری ذات ہے[1] کہ میں اس کو اپنی ذات کہہ سکوں معلوم ہوتا ہے کہ اپنشدوں میں حقیقی ذات ماورائی تجربے کا اصول ہے گویا کہ وہ کسی لفظ سے ظاہر نہیں ہو سکتی لیکن ہم کنایۃً اس کا اظہار کر سکتے ہیں کہ وہ ہمارے سارے متغیر نفسی مقولات کے پس پردہ ہے بدھ نے نفس کے بارے میں غور کیا ہے اور اس نے یہ دیکھا کہ اس کا وجود نہیں ہے تو سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر ایسی ذات یا ہستی کیوں عام طور پر مشہور ہے جس کا ہمارے تجربے کی رو سے ثبوت ملتا ہے بدھ اس کا جواب دیتا ہے کہ جب لوگ کہتے ہیں کہ اُن کو ذات کا ادراک ہوا تو ان کو سوائے ذہنی تجربات کے ادراک کے اور کچھ نہیں ہوتا خواہ وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی عام طور پر ایک نابلد شخص اعلیٰ صداقتوں سے آگاہ نہیں ہوتا ہے اور اس کی تعلیم و تربیت عقلا کے طریقے پر نہیں ہوتی ہے وہ تو صورت (روپ) پر غور کرتا ہے یا بہت سے صور کو اپنی ذات میں پاتا ہے یا ذات کو صوریں دیکھ کر وہ اس کو خیالی (عارضی) تصور کرنے لگتا ہے گویا وہ ذات ہے اس لیے ۱۱۱ اس کو ایسا تجربہ ہوا ہے کہ وہ ذات خیال میں شامل ہے۔ پس یہ اس قسم کے تجربات ہیں جن کی بنا پر اس نے یہ خیال کیا کہ اس کو اس طرح ادراک ذات کا ہوتا ہے[2] اپنشدوں کا مقصد کسی منظم یا منضبط فکر کا

---

[1] سمیوت نکایا سوم ۴۵،۲۔

[2] سمیوت نکایا صفحہ ۴۶،۳۔

باب ۵

نظام قایم کرنا نہیں ہے اس لیے کہ اس غیر متغیر حقیقت کے تجربے کا علم بطور آغاز تجربہ الہام ہوا کہ یہی وہ ذات انسان ہے جو سارے تغیرات کے پس پشت صداقت قائمہ ہے لیکن بدھ مت یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ غیر متغیر ذات، انسان ایک فریب ہے اور جہل ہے اس نظام کا اولین اصول یہ ہے کہ غیر استقلالیت یا عارضیت الم ہے الم کے بارے میں جو جہالت ہے اور وہ جہالت جو اس طریقے کی بابت ہے اور وہ جہالت جو فنائیت الم کے بارے میں ہے اور وہ جہالت جو اس الم کے معدوم کرنے کے لیے وسیلہ ہے اس طریقے سے یہ جہالت (اوِدیا) چار اقسام کی ہیں[۱] اور اوِدیا جو پالی لفظ اویجا کے مماثل ہے جس کا ذکر اپنشدوں میں آتا ہے لیکن ان میں اس کا مفہوم اصول آتما کی بابت جہالت ہے اور بعض اوقات اس کا تقابل وِدیا یا صحیح علم ذات (آتما) سے کیا جاتا ہے[۲] اپنشدوں میں اعلیٰ صداقت وہ مستقل وجود ہے جسے وہ آنند کہتے ہیں لیکن بدھ کے نزدیک کوئی شے مستقل نہیں ہے بلکہ تغیر ہی تغیر ہے اور یہ تغیر اور عارضیت ہی تو الم ہے[۳] پس یہی بدھ مت کی بنیادی صداقت ہے اور جہالت کا تعلق جو اس سے ہے وہ جہالت چار قسم کی ہے جن کا اظہار ہم چار صورتوں میں کر سکتے ہیں اور جو چار صداقتوں (آریہ سچ) کے حقیقی تصور میں حارج ہوتی ہیں یعنی الم، سبب الم، معدومیت الم اور اس الم کے فنا کرنے کے وسایل۔

کوئی ذات نہ برہمہ ہے اور نہ کوئی اعلیٰ حقیقت حقیقت قائمہ ہے

---

[۱] مجھی مانکایہ ۱ صفحہ ۵۴۔

[۲] چھا ۱-۱-۱۰، برہد چوتھا ۳-۲۰ - چند فقرے ہیں جن میں ودیا اور اودیا کا استعمال مختلف بلکہ مبہم معنوں میں کیا گیا ہے۔ ایشا ۹-۱۱۔

[۳] انگ نکایہ صفحہ ۳، ۸۵۔

باب۹　نہ ذات ہے اور یہ جہالت کسی خاص الیغو یا ذات سے تعلق رکھتی ہے جیسا کہ ہم عام طور پر فرض کر سکتے ہیں۔

وشدھ مگ میں یہ لکھا ہے کہ یہ حقیقت ہے کہ جہالت خود استقلال سے معرا ہے اور وہ جب وجود میں آتی ہے تو اس کا وجود عدم کے تحت ہوتا ہے اور وہ ہستی سے مفقود ہو جاتی ہے اور وہ خود مستقل وجود سے خالی ہے کہ کسی طرح سے وہ کسی ذات کے تابع ہو یا بالفاظ دیگر جہالت الیغو نہیں ہے اس طرح ہم جب کرم سے اس کا حوالہ دیتے ہیں اور دوسرے اعمال سے اس کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ایسی ہستی کا چکر ہے جو سرتا پا خلا ہی خلا ہے[1]۔

تیرواد بدھ مت کے مذاہب

صفحہ (۱۱۲)

۱۱۲　اس یقین کی کافی وجہ ہے کہ بدھ کی وہ تعلیم جو اُس سے زبانی طور پر دی تھی اس وقت وہ جمع نہ ہو سکیں اور یہ کام اس کی وفات کے چند صدیوں بعد ہوا ہے اس بارے میں بدھ کے پیرووں کے درمیان بہت ہی زبردست اور اہم تنازعات برپا ہوئے ہیں یا یوں سمجھنا چاہیے کہ بہت زمانے بعد ان شاگردوں کے شاگردوں کے درمیان بدھ کے اصولوں کے بارے میں اور دوسرے راہبانہ قواعد کی بابت بیحد اختلافات ہوئے ہیں یہ وہ اصول ہیں جن کے بارے میں بدھ نے اپنے متبعین کو حکم دیا تھا کہ وہ انھیں بجالائیں پس وشالی مجلس نے وری جن راہبوں کے خلاف قطعی طور پر تصفیہ کر دیا تھا یہ یاد رکھنا چاہیے کہ وری جن راہبوں کو وجی تپک بھی

---

[1] تراجم مذہب بودھ از وارن صفحہ ۱۷۵۔

کہتے ہیں اور خود ان لوگوں نے بھی اس تجویز کے خلاف احتجاج
بلند کرتے ہوئے ایک دوسرا اجلاس (مہاسنگھ) منعقد کیا اور
ان راہبانہ اصولوں کے بارے میں اپنی قطعی رائے کا اظہار کیا
اس وجہ سے ان لوگوں کو مہاسنگھی کہتے ہیں[۱] واسومتر کے نزدیک
جس کا ترجمہ ویسلیف نے کیا ہے کہ مہاسنگھی ۴۰۰ قیام میں الگ
ہو گئے اور سو سال کے عرصے میں ان کے تین مذاہب وجود میں
آئے جن کے نام ایک ویوہارک۔ لوکاترواوی اور ککولیک ہیں اور
ان کے بعد ایک اور مذہب وجود میں آیا جس کا نام بھوشروتیا ہے
اور اس کے بعد سو سال میں دوسرے مذاہب پیدا ہوئے جن کے
نام پرگیاپتی وادی۔ چےتک اور اپرشیئل۔ اترشیئل ہیں۔ تیرواد
یاستھاورواد مسلک جس نے ویسالی مجلس کو منعقد کیا تھا اور اس کی
ترقی پہلی اور دوسری قیام میں ہوتی رہی۔ اس سے بھی بہت سے
مذاہب پیدا ہوئے جن کے نام ہیمادت دھرم گپت کاسرپ
مہیشاسکاس کاشیہ پیہ اور سنکرانتک (بالعموم اس کو سوترانتکاس کہتے ہیں) اور
داتست کیاتیرپاس ہیں اور پھر داتست سوترباک خود ان مذاہب میں
تقسیم ہوا یعنی دھرموتریاس اور بھدریانیاس اور سمتی اور چین ناگریک ہیں

[۱] مہاوس دیپوس سے مختلف ہے یہ تسلیم کرنے میں کہ وجی پتک مہاسنگیک میں
ترقی نہ کر سکے لیکن مہاسنگیک پہلے علیحدہ ہوئے جبکہ وجی پتک گرن سے آزاد رہ کر
الگ ہوئے مہابودھی ونس جو پروفیسر جیگر کے نزدیک ۹۷۵ء میں لکھی گئی ہے
سنہ ۱۰۰۰ء۔ مہاونس کی یہ تقلید کرنے میں متفق ہے کہ پہلے مہاسنگھ پک جدا ہوئے
اور پھر مستقل طور پر ان سے الگ ہو کر وجی پتک جدا ہوئے۔
واسومتر اویسلی کی کونسل کو پاتلی پوتر کی تیسری کونسل سے کہہ کر ابہام میں
ڈال دیتا ہے۔
دیکھو تمہید مترجمہ ترجمہ کیتاؤتھو از مسز رینپر ڈیوڈس۔

باب　تیروادمذہب کی اصل شاخ دوسری صدی کے بعد ہیتو وادی یا سرواستووادی کے نام سے موسوم ہیں۔[1] مہابدھی ویاس تیرواد مذہب کے سرواستووادی کے مماثل ہے کتھاوتو کا شارح جو مسس ایس ڈیوڈ کے نزدیک غالباً ۵۰۰ عیسوی میں ہوا ہے اور بدھ کے دوسرے مذاہب کا بھی ذکر کرتا ہے لیکن ان سب بودھی مذاہب کا علم ہم میں نہیں ہے واسومتر (۱۰۰ عیسوی) مہاسنگھی لوکوترواد ان ایک ویوہارک

۱۱۳　لکولیک۔ پرگیاپتی وادی اور سرواستووادی مذاہب کا تھوڑا سا ذکر کرتا ہے لیکن ان کتابوں میں فلسفیانہ مسایل کا اظہار بہت ہی کم ہوا ہے اور وہ زیادہ اہمیت نہیں رکھتے پھر بھی بعض امور ایسے ہیں جن سے اظہار دلچسپی کا باعث ہوگا۔

(۱) مہاسنگھیوں کا یہ خیال تھا کہ جسم نفس (چیت) سے معمور ہے جس کا استحضار بیٹھے ہوئے کی طرح کیا جاتا ہے (۲) اور پرگیاپتی وادی یہ تسلیم کرتے تھے کہ انسان میں کوئی فاعل نہیں ہے اور نہ بے وقت موت ہے بلکہ وہ خود انسان کے گزشتہ اعمال کا نتیجہ ہے (۳) سرواستووادن کا عقیدہ تھا کہ ہر شے وجود ہے اور کتھاوتو میں جن مباحث کا ذکر آیا ہے اس سے بھی ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے بعض مذاہب کی آرا یا چند امور ایسے تھے کہ جن کو فلسفیانہ دلچسپی سے معرا نہیں قرار دیا جا سکتا لیکن پھر بھی ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس سے ہم ان مذاہب کے فلسفے سے کافی طور پر واقفیت حاصل کر سکیں یہ ممکن ہے کہ یہ مذاہب جو بدھ مت کے نام لیوا ہیں کثیر مختلف نظامات نہیں ہیں بلکہ ان میں جو کچھ اختلاف ہے وہ کسی اعتقاد کے یا رسم کے بارے میں سا ہے ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہی چیز دلچسپی کا باعث تھی حالانکہ ہمیں یہ بات

---

[1] دوسرے تفرقہ اندازی کے بیانات مسٹر اونگ اور مسز رنیر ڈیوڈس کا ترجمہ کتھاوستو صفحہ ۳ تا ۵ دیکھو۔

باب ۵

بالکل معمولی سی معلوم ہوتی ہے ایک یہ بھی بات ہے کہ ہم ان کے ادب سے بھی واقف نہیں ہیں تو یہ بہتر ہے کہ ہم غیر واجبی قیاسات مستخرج کرنے سے اجتناب کریں بہرحال ان مذاہب کا کوئی اثر تاریخ فلسفۂ ہند کے متاخر دور پر نہیں پڑتا ہے اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ان کا تعلق ہندو فکر کے کسی نظام میں نہیں پایا جاتا ہے اور بدھ مت کے وہ مذاہب جو فلسفے کے مسالک کے ساتھ یا براہ راست تعلق رکھتے تھے وہ تو درحقیقت سرواستووادی سے اور اس کے ساتھ ساتھ سوتران تک ویئے بھاشک یعنی یوگا چار اور مادھمیک یا شونیہ وادی ہیں لیکن چونکہ یہ مختلف مذاہب فلسفے میں نہایت درجہ اہم ہیں اور اس کی ترقی میں ممد ہوئے ہیں تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس مواد کو فراہم کریں جو کچھ ہم بدھ فکر کے نظامات کے بارے میں جمع کر سکتے ہیں۔

جب ہندو علما بدھ کے اصول کا ذکر کرتے ہیں تو وہ عام طور پر اس لفظ سے اس کا اظہار کیا کرتے ہیں کہ بدھ پرست یہ کہتے ہیں اور انھیں وگیان وادی یا یوگا چار اور شونیہ وادی نہیں کہتے اور بعض وقت وہ سرواستووادن کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مفہوم سوتران تک اور ویئے بھاشک ہوتا ہے اور اس امر کو وہ نظرانداز کر دیتے ہیں کہ جو اختلاف ان دونوں مذاہب کے مابین ہے یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ شاید ہی کوئی شہادت اس امر کی دی جا سکتی ہے کہ ہندو مصنفین تر داد اصول سے واقف تھے جن کا بیان پالی تصانیف میں ہوا ہے

۱۱۴

ویئے بھاشک۔ سوتران تک آپس میں ایک دوسرے سے متحد ہیں پس واسو بندو کی کتاب ابھی دھرم کوش شاستر (جو کہ ویئے بھاشک تھا) جس کی تنقید یا سوترا سنے کی ہے جو خود سوتران تک تھا ویئے بھاشک اور سوتران تک کا اختلاف جو ہندو فلاسفہ کی توجہ کا باعث ہوا وہ یہ ہے کہ اول الذکر خیال کرتے تھے کہ خارجی معروضات براہ راست

ادراک ہوتے ہیں لیکن موخرالذکر کا خیال تھا کہ خارجی معروضات کا وجود ہمارے اختلافی علم سے حاصل ہوتا ہے[1]۔ گن رتنا (چودھویں صدی عیسوی) اپنی شرح ترک رہسیہ دیپکا جو اس نے سدرشن سموچے پر لکھی ہے کہتا ہے کہ وے بھاشک درحقیقت آریہ سمِتیہ مذہب کا دوسرا نام ہے گن رتن کہتا ہے کہ وے بھاشک کا یہ خیال تھا کہ موجودات چار زمانے رکھتی ہیں زمانۂ پیدائش۔ زمانۂ حیات اور زمانۂ انحطاط۔ زمانۂ فنا۔ واسوبندھو اپنی کتاب ابھیدھرم کوش میں کہتا ہے کہ وے بھاشک خیال کرتے تھے کہ یہ قوتیں چار قسم کی ہیں جو اس عینیت کے متعلق جوہر کے ساتھ اتصال پانے سے وجود میں آئی ہیں اور یہی عارضی ظہورات حیات ہیں (ملاحظہ کیجئے پروفیسر سٹیچر ٹسکی کا ترجمہ ابھیدھرم کوشں کاریکا مصنفۂ یاسومترا باب پنجم ۲۵) ذات پدگل کہلاتی ہے اور ان خصوصیات سے متصف ہے علم بے صورت ہے اور انھی شرایط سے اپنے معروض کے ساتھ پیدا ہو جاتا ہے گن رتنا کہتا ہے کہ سوتران تک کا خیال ہے کہ روح کا کوئی وجود نہیں ہے بلکہ صرف پانچ اسکندھ ہیں اور ان کا بھی تناسخ ہوتا رہتا ہے مثلاً ماضی، مستقبل، فنائیت، انحصار بر علت، آکاش اور پدگل سوائے اسما (سمگیا ماترم) کے اور کیا ہیں

[1] مادھو آچاریہ کی سرودرشن سمگرہ باب دوم شاستر دیپکا مباحث، ادراک، پرتیکش، املانند کی شرح (بھامتی پر) ویدانت کلپ ترو صفحہ ۲۸۶: "وے بھاشی کسیہ باہیو رتھ پرت یکشہ سوترانتی کسیہ گیانا گتا کاروئے چتریَن انو مے یہ" سوتران تکوں کے انتاج کی نوعیت املانند (۱۲۴۷ء۔ ۱۲۶۰ء) نے بتلائی ہے "دیے کیمن سکت یہی کا داچیت کاہ تے تدا تر کتا پک شہ" باوجود چند غیر مختلف شرایط کے بے شمار اختلاف ہے ان کے سوا دوسری چیزوں پر بھی منحصر ہے (خارجی معروضات) ویدانت کل ترو صفحہ ۲۸۶۔

باب ۵

محض بیانات پرتی گیا ماترم اور محض تحدیدات اور مظاہر کے اور کیا ہیں اور پدگل سے اس کی مراد وہ بھی جس کو دوسرے اشخاص ازلی اور ابدی روح کہتے ہیں خارجی معروضات ہرگز براہ راست مدرک نہیں ہوتے بلکہ وہ صرف اس حالت میں منتج ہوتے ہیں جن سے کہ اختلاف علم کی تشریح ہوتی ہے معین وقوف صحیح ہیں کہ ساری مرکب اشیا (کشنک سنکار ۱۰) عارضی ہیں۔ یہ رنگ۔ ذائقے۔ بو اور حس کے سالمات اور وقوف ہر لمحہ فنا ہوتے رہتے ہیں الفاظ کے معنیٰ خود اس بات کی دلیل ہیں کہ وہ دوسری اشیا کی سلبیت ہیں اس لیے کہ جب ہم کسی لفظ کو کسی معنی سے متصف کرتے ہیں تو یہی مفہوم ہوتا ہے تجارت یا موکش علم کے فعل کی فنا کا نتیجہ ہے [۱] - یہ چیز اس مسلسل مراقبے سے حاصل ہوتی ہے کہ روح کا کوئی وجود نہیں ہے بدھ فلسفے میں بیحد دلچسپ جو مضمون ہے وہ تصور زمان ہے جو وِبھجّ وادی۔ سوترانتک اور وئے بھاشک یا سروا ستووادی کا باعث اختلاف ہے۔

115

ابھیدھرم کوش میں ذکر کیا گیا ہے کہ سروا ستووادی اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر شے کا وجود ہے خواہ وہ ماضی میں ہو یا حال میں ہو یا مستقبل میں۔ لیکن وِبھجّ وادی وہ لوگ ہیں جو یہ ثابت کرتے ہیں کہ حالیہ عناصر اور وہ عناصر جو زمانہ ماضی میں تھے لیکن انھوں نے اپنا کوئی نتیجہ نہیں نکالا ہے ان دونوں کا وجود ہے لیکن وہ مستقبل کے وجود سے انکار کرتے ہیں اور اس ماضی کا بھی انکار کرتے ہیں جس کا نتیجہ یا پھل حاصل ہو چکا ہو اس مذہب کی چار شاخیں ہیں جن کے نام دھرم ترات گھوش، واسومترا اور بُدھ دیو ہیں دھرم ترات تسلیم کرتا ہے کہ جب کوئی عنصر مختلف ازمنہ میں داخل ہوتا ہے تو اس کا وجود تغیر پاتا ہے لیکن جوہر حسب حال رہتا ہے

---

[۱] گن رتنا ترک رہسیہ دیپکا صفحہ ۴۶ و ۴۷۔

باب۵

جیسے دودھ دہی ہو جاتا ہے یا سونے کا برتن ٹوٹ کر دوسری شکل اختیار کرتا ہے لیکن جوہر حقیقت میں وہی رہتا ہے گھوش کا خیال ہے کہ جب کوئی عنصر مختلف ازمنہ میں محسوس ہوتا ہے تو ماضی کو باقی رکھتا ہے اور وہ حال اور مستقبل سے جدا نہیں ہوتا اور حال کو اپنی حالیہ صورت کو باقی رکھتا ہے اور کامل طور پر ماضی اور مستقبل کے پہلوؤں کو نظر انداز نہیں کر دیتا۔ جس طرح وہ شخص جو ایک عورت پر فدا ہے وہ دوسری عورتوں سے عشق کرنے کی صلاحیت گم نہیں کر دیتا ہے اگرچہ وہ ان دوسری عورتوں سے محبت نہیں کر رہا ہے واسومتر کا خیال ہے کہ وہ عینیت درحقیقت ماضی حال و مستقبل کہلاتی ہے اس کا دار و مدار اس استعداد پر ہے کہ وہ ایک دفعہ پیدا کر دینے کے بعد دوبارہ پیدا نہیں ہوتی یا ابھی پیدا نہیں کی گئی ہے بدھ دیو کا خیال ہے کہ جس طرح ایک عورت ماں بہن بیوی کہلائی جا سکتی ہے یہی حال اس کی عینیت کا ہے جیسے ہم ماضی حال مستقبل کہہ سکتے ہیں اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ ہم گزرے ہوئے یا آنے والے زمانے کے تعلق سے اس پر غور کریں ایک مفہوم کے لحاظ سے یہ سارے مذاہب سروا استوودادی ہیں اس لیے کہ یہ ایک عالمگیر وجود کو تسلیم کرتے ہیں لیکن وے بھاشک ان سب کو ناقص سمجھتے ہیں اس میں کچھ شک نہیں کہ واسومترا کی رائے ان سے مختلف ہے اس لیے دھرم ترات کی رائے درحقیقت سانکھ کے اصول کی ہے جس کا ذکر یہیں پر دہ کیا گیا ہے اب رہا گھوش کا تصور زمان وہ تو اس قدر مبہم ہے کہ وہ یہ فرض کرتا ہے کہ وجود کی باہم موجودیت کے سارے پہلوؤں پر حاوی ہے اور سب ایک ہی زمان ہے اور خود بدھ دیو کی رائے بھی ایک ایسی ناممکن حیثیت رکھتی ہے جس سے کہ یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ تینوں

۱۱۶

باب۵

زمانے باہم متحد ہیں اور آپس میں ایک دوسرے میں داخل ہیں
وسے بھاشک واسومتر سے اتفاق کرتا ہوا تسلیم کرتا ہے کہ اختلاف زمان
درحقیقت اختلاف فعل وجود پر مبنی ہے جب زمان واقعاً
وجود پذیر نہیں ہوا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مستقبل ہے اور
جب وہ پیدا ہوتا ہے تو وہ موجود ہے یہی حال ہے اور جب
وہ پیدا ہو کر دور رہ گیا ہو تو وہ ماضی ہے پس حقیقی وجود ماضی
حال مستقبل کا ہے اور اس کا خیال ہے کہ اگر ماضی کوئی وجود
نہیں رکھتا ہے تو وہ میرے علم کا معروض نہیں ہو سکتا اور وہ
اعمال جو گزشتہ زمانے میں انجام پائے ہیں ان کے اثرات حال
میں ظہور پذیر نہیں ہو سکتے سوتر انتک کا خیال ہے کہ وے بھاشک
کا اصول حقیقۃً ایسا اصول ہے کہ جس میں اصلی وجود کے ملحدانہ
اصول کا ذکر کرتا ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک ایک مادہ ہے
جو ہمیشہ موجود رہتا ہے اور اسی سے ان میں زمانی اختلاف
رونما ہوتا ہے اور یہ صحیح ہے کہ قابلیت وجود کے بارے میں
کوئی اختلاف نہیں ہے درحقیقت جو کچھ اختلاف ہے وہ
وجود اور ظہور زمان میں ہے وجود عدم سے ہستی میں
آتے ہیں قدرے قلیل باقی رہتے ہیں اور پھر معدوم ہو جاتے ہیں
وے بھاشک کی رائے پر یہ بھی ایک اعتراض ہے کہ ماضی کو
یہ سمجھنا کہ اس میں یہ قابلیت ہے کہ وہ حال کو پیدا کرتا ہے اس سے
یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ماضی اور حال میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ
دونوں پیدا کرنے کی کوشش میں ایک قسم کے کمال کا اظہار
کرتے ہیں اگر ہم ماضی حال اور مستقبل کی صلاحیت کے بارے
میں کوئی امتیاز کریں تو وہ ثانوی صلاحیتوں کے ذریعے سے ہوگا
تو اس کو مسلسل جاری رکھنا ہوگا اور اس طرح ہم ایک لامحدود
استدلال دوری میں پھنس جائیں گے۔ ہم موجودات کی

باب ۵

عدم وجودی حیثیت کو جان سکتے ہیں جیسا کہ وہ موجود تھے لیکن پھر بھی اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ہمارا گزشتہ کا علم یا ماضی کوئی ایسی قابلیت صرف کر رہا ہے، اگر وجود اور استعداد میں فرق پیدا کیا جائے تو کیوں یہ استعداد کسی خاص وقت آغاز ہوتی ہے اور دوسرے وقت ختم ہو جاتی ہے یہ بھی حقیقۃً ایک ناقابل تشریح امر ہوگا۔ اگر ایک دفعہ یہ تسلیم کیا جائے کہ وجود اور استعداد میں اختلاف نہیں ہے تو ہم فوراً معلوم کرلیں گے کہ زمان مطلق نہیں ہے اور یہ کہ وجود استعداد اور زمان یہ سب کے سب ایک ہی شے ہیں جب ہم کسی گزری ہوئی شے کی یاد کرتے ہیں تو ہم اس سے واقف نہیں ہوتے کہ وہ ماضی میں تھی بلکہ ہم اس سے اس طرح واقف ہوتے ہیں کہ وہ حال میں تھی اور ہم جذبات ماضیہ پر بھی التفات نہیں کرتے جیسا وئے بھاشک کا خیال ہے بلکہ جذبات ماضیہ کا کچھ بچا کھچا ہوا حصہ چھوڑ دیتے ہیں جو زمان حال کے جذبات جدید کے علل بنتے ہیں[1]

۱۱۷

روح کا وجود ایک ایسا موضوع ہے جس کا ذکر ابھیدھرم کوش میں ہوا ہے وات سی پتریوں اور سرو استوو ادیوں کے مابین اس کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے جس کا ذکر واسو بندھو نے کیا ہے واسو بندھو کہتا ہے جبکہ وہ روح کی ہستی کے خلاف دلیل پیش کرتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ حسی آلات ادراک کے متعین کرنے والے علل ہیں لیکن کسی ایسی علت کا وجود نہیں ہے

[1] اس بیان کے لیے میں ابھی دھرم کوش کے قلیل جزو کے لیے جس کا غیر مطبوعہ ترجمہ تبتی زبان سے کیا گیا ہے اپنے معزز دوست پروفیسر ایچ اسچربٹسکی ملک پٹرگال کا ممنون ہوں اور انھوں نے مجھے اس سے مستفید ہونے دیا اس کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں۔

باب۵

جس سے روح کے وجود کو وجوباً استنتاج کیا جا سکے اگر کوئی روح حقیقۃً موجود ہے تو وہ ضرور اپنا جوہر رکھے گی اور وہ شخصی حیات کے عناصر یا اعلان سے مختلف ہوگی اور اگر کوئی ایسی ہستی ہے کہ وہ ازلی غیر عملی غیر متغیر ذات ہے تو وہ عمل استعداد سے قطعاً معرا ہوگی جس سے اس کا وجود یا تعین ہو سکے پس روح کی بابت ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ محض عارضی وجود ہے اور یہ وہ عام طریقہ ہے کہ ہم کہہ دیتے ہیں کہ اس کا ایک معروض ہے حقیقۃً روح کوئی حقیقت نہیں رکھتی بلکہ یہ محض شخصی حیات کے عناصر ہیں لیکن واسی پتریا مذہب کا خیال ہے کہ جس طرح ہم آگ کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایسی ہے جیسے کہ لکڑی یا اس سے مختلف تاہم وہ اس سے الگ ہے پس روح منفرد (پدگل) ہے جس کی ہستی منفک یا علیحدہ ہے اگرچہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ شخصی حیات کے عناصر سے بالکل مختلف ہے یا ویسی ہی ہے وہ ہستی ہے اور شخصی حیات کے عناصر کا وجود مشروط ہے کہیں ہم اس کی اس سے زیادہ تعریف نہیں کر سکتے لیکن اس کے وجود کا بھی انکار نہیں کر سکتے اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں جہاں کہیں فعلیت ہے وہاں فاعل ہے (مثلاً دیودت چلتا ہے) شعوری ہونا درحقیقت فعل ہے پس فاعل موجود ہے جو باشعور ہے اس کا جواب واسوبندھو دیتا ہے کہ دیودت (فرضی نام) ایک وحدت کا اظہار نہیں کرتا یہ صرف مسلسل زمانی تو توں کا غیر شکستہ عمل ہے جو سادہ لوگ یقین کرتے ہیں کہ وہ وحدت ہے اور اس کو دیودت کے نام سے موسوم کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ دیودت جو حرکت کرتا ہے وہ مشروط ہے اور یہ خود ان کے وجود کی تمثیل ہے لیکن خود ان کا مسلسل حیات ایک مقام سے دوسرے مقام تک حرکت جاری ہے یہ

باب ۸ ۱۱۸

حرکت مستقل وجود رکھتی ہے یہ سلسلے جدید پیدائشوں کا باعث ہیں
جو مختلف مقامات میں ظہور پذیر ہوتی ہیں جب ہم کہتے ہیں کہ آگ
حرکت کرتی ہے اور آواز پھیلتی ہے تو یہ تسلسل کا مفہوم ہے
(نیا جنم نئے مقام پر) وہ کہتے ہیں کہ دیودت، وقوف سے متصف ہے
بدیں غرض کہ اس واقعے کا اظہار ہو اس سے کوئی وقوف پیدا
ہوتا ہے جو علت (زمانۂ ماضیہ) ہے یہ از منۂ ماضیہ تسلسل قریبیہ
کے ساتھ آتے ہیں جو دیودت، کہلاتے ہیں حافظے کے بارے
میں کوئی دشواری نہیں ہے اس لیے کہ شعور ایک دور مسلسل ہے
وہ اپنی یادداشتوں کو احیا کرتا ہے جبکہ اس کے ساتھ گزشتہ
علم معروض ہو اور اس کے لیے توجہ کی چند خاص شرائط بھی
ہوتی ہیں بشرطیکہ عدم اتصال عناصر بھی ہوں جیسے آلام جسمانی
یا جذبات شدیدہ حافظے کے مظاہرات ہیں ان کے لیے
کسی فاعل کی ضرورت نہیں ہے اس طرح حافظے کی علت
بھی حالت ذہنی ہے اور اس کے سوائے کچھ نہیں ہے
جب بدھ اپنی پیدائش کے قصے سنایا کرتا تھا اور حیات میں
وہ اس حالت میں تھا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ماضی اور حال
ایک ہیں اور یہ ایک ہی لمحات کے وجودات کے سلسلے ہیں
جیسے ہم کہا کرتے ہیں کہ آگ جو جل رہی ہے اس شے تک
پہنچ گئی ہے یہ تو ہم جانتے ہیں کہ آگ کسی دو لمحوں سے مطابق
نہیں ہے لیکن ہم اس اختلاف کو نظرانداز کرتے رہتے ہیں
اور ہمیں معلوم ہے کہ یہی وہ آگ ہے اور جس طرح ہمیں ایک
شخص کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ باعزت انسان ہے
اس کا یہ نام ہے اس ذات کا ہے۔ اس خاندان کا ہے
اور اس کا یہ سن ہے۔ ایسی غذا کھاتا ہے اور ان چیزوں میں
خوشی اور الم کو محسوس کرتا ہے اور اپنی زندگی بسر کرنے کے بعد

وہ مر جائے گا اس لیے کہ وہ ایک خاص عمر تک پہنچ گیا ہوگا "یہ بیان کافی متصور ہوگا لیکن ہم کسی فرد کے ساتھ راست واقفیت نہیں رکھتے ہیں جو کچھ ادراک ہوتا ہے وہ احساسات وتمثالات اور حیات کے عارضی عناصر ہیں اور یہ واقعات ازمنۂ ماضیہ کے گذرے ہوئے زمانے پر ایک دیا دڈالتے ہیں پس ایک فرد انسانی صرف ایک فریب ہے اور محض وجود برائے نام ہے اس کا بیان کیا جاسکتا ہے لیکن اس سے واقفیت نہیں حاصل ہوتی ہے نہ حواس سے گرفت میں آسکتا ہے اور نہ خالص عقل کا فعل اس تک پہنچ سکتا ہے، یہ بدیہی ہو جاتا ہے جب دوسرے موضوع کی تمثیلوں سے اس بات کو جانچتے ہیں پس جب کبھی ہم کوئی اسم عام کہتے ہیں جیسے دودھ کو ہم غلطی سے متصور کرتے ہیں کہ وہ وجود دودھ ہے لیکن جو چیز درحقیقت ہے وہ عارضی رنگ و ذائقہ ہے جو مصنوعی طور پر دودھ میں متحد ہو گئے ہیں جس طرح دودھ پانی۔ رنگ و بو (ذائقہ وحس) کے باہم یکجا ہو جانے سے وجود میں آتا ہے پس فرد سے مراد ایک اسم مشترک یا اسم عام ہے جس میں مختلف عناصر کا مرکب ہوا ہے بدھ نے اس سوال کے جواب کا تشفی بخش تصفیہ کرنے سے قطعی انکار کیا کہ آیا زندہ وجود کا جسم سے کوئی تعلق بھی ہے یا نہیں اس لیے کہ کوئی زندہ وجود فرد نہیں ہے جیسا بالعموم قیاس کیا جاتا ہے اس نے یہ ظاہر کیا ہی نہیں کہ زندہ وجود ہے ہی نہیں۔ اس صورت میں سوال کرنے والا خیال کرتا ہے کہ تسلسل عناصر حیات کا بھی انکار کیا گیا ہے درحقیقت زندہ وجود (فرد) صرف وصفی نام ہے جو مسلسل تغیر پذیر عناصر کے لیے رکھا گیا ہے[۵۸]

۱۱۹

---

[۵۸] یہ بیان ترجمۂ اشٹم کوش ستھان آنی بدھ پدگل ونش چیہ پر مشتمل ہے ایک

باب۵

سم میتون کی جس کتاب کا ہمیں علم ہے وہ سم میتیہ شاستر ہے جو غالباً چینی زبان میں ۳۵۰ تا ۴۳۱ عیسوی کے مابین ترجمہ ہوئی ہے اصل تصنیف سنسکرت میں ہے لیکن وہ غالباً اب معدوم ہے[1] وئے بھاشک سروا ستو وادی کے مماثل بیان کیے گئے ہیں اور

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ خاص ضمیمہ ہے جو ابھی دھرم کوش کے آٹھویں باب کا ہے جو پروفیسر اسچر بٹسکی نے کیا ہے۔

[1] پروفیسر ڈی لا ولی پوسین نے اس اصول کے چند مسایل جمع کر کے ایک مضمون سم میتون پر لکھ کر ای۔آر۔ای میں طبع کرایا وہ کہتا ہے کہ ابھی دھرم کوش ویاکھیا سم میتون کو واتسی پوتریوں سے مماثلت دی گئی ہے اور اس کی کتابوں کو متاخر زمانے کے وئے بھاشکوں نے قبول کیا ہے ان کی بعض آرا حسب ذیل ہیں: (۱) ارہت جس کو نروان حاصل ہو جائے وہ تنزل کر سکتا ہے (۲) موت اور دوبارہ پیدائش کے درمیان ایک منزل درمیانی انترا بھو ہے (۳) نیکی صرف تحفہ دینے میں شمار نہیں ہوتی ہے (تیاگ آنوے) جبکہ جس شخص کو کوئی چیز دی گئی ہے اس کے واقعی فائدے کی ہو اور وہ فایدہ اٹھائے (پری بھوگان (وئے پلنیہ)۔ (۴) نہ صرف گناہوں کے افعال سے بچنا نیکی ہے بلکہ اس غرض کے لیے انیت کا اعلان خود تنہا نیکی پیدا کرتا ہے (۵) وہ پدگل (روح) کا یقین کرتے ہیں جو اسکندھوں سے الگ ہے جس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ مختلف یا غیر مختلف ہے پدگل اسکندھوں کی طرح عارضی (انیتہ) نہیں ہو سکتے اس لیے کہ وہ اپنے بوجھ کو اتار کر نیا بوجھ اٹھاتے ہیں (اسکندھ) اس کو مستقل نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ یہ عارضی اجزا سے بنا ہوا ہے مہتاؤں کا پدگل جو پروفیسر ڈیوسن نے بیان کیا ہے گن رتنا کے سم میتون کے پدگل کے اصول کے بیان سے موافق نہیں ہے جس کو ہم اوپر دیکھ آئے ہیں۔

باب ۵

دیپ ونس کے مطابق جس میں ظاہر کیا گیا ہے اور جس کا ذکر تک کو سونے کیا ہے کہ وہ پہلے تو مہی شا سیک سے الگ ہوئے اور پھر تیر واد مذہب سے علٰحدہ ہو گئے، ہمیں کتھا وتو کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے (۱) کہ سبتھی وادی کا خیال تھا کہ ہر شے وجود رکھتی ہے (۲) کہ صحیح اصول کا آغاز ایک عارضی تجلی بصیرت نہیں ہے بلکہ وہ تدریجی عمل ہے (۳) یہ کہ شعور رشتی کہ سمادھی لا شے ہے بلکہ وہ ایک سیلاب ہے (۴) یہ کہ ارہت رشی اگمراہ ہو سکتا ہے[۱] سبتھی وادی یا سرواستوادی۔ ابھیدھرم کا وسیع ادب رکھتے ہیں جو اب تک چینی تراجم کے ذریعے موجود ہیں اور یہ تیرواد کے ابھیدھرم سے مختلف ہیں جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے[۲] ان کے نام یہ ہیں (۱) گیان پرستھان شاستر" مصنفہ کاتیا ینی پتر جو مہا وبھاشا کے نام سے موسوم ہے اور وہ سرواستو جنھوں نے اس کی پیروی کی انھیں وئے بھاشک کہتے ہیں[۳] اور یہ کہا گیا ہے کہ اس تصنیف کو ادبی رنگ اشواگھوش نے دیا ہے۔

۱۲۰

[۱] دیکھو مسز ہانس ڈیوڈ کا ترجمہ کتھا وہتو صفحہ ۶، فصل ۱، ۶، ۷ اور ۲، ۹ اور ۱۱، ۶۔

[۲] اپنے وقت میں اس نے دیکھا کہ یہ مگدھ، گجرات، سندھ، جنوبی ہند، مشرقی ہند میں پھیلا ہوا ہے تک کوسو (بی۔ٹی۔ ایس ۱۹۰۴ء تا ۱۹۰۵ء) کہتا ہے پرمارتھ واسوبندھو کی سوانح حیات میں کہتا ہے کہ یہ کشمیر سے وسط ہند تک۔ اسو بھدر نے پھیلایا جس نے اس کا وہاں مطالعہ کیا تھا۔

[۳] تک کس کہتا ہے کاتیا ینی پتر کی تصنیف غالباً دوسرے وبھاشون سے مرتب کی گئی ہے جو چینی ترجموں سے پہلے سے موجود تھیں یہ وبھاشا کتابت ۳۸۳ء کی بیان کی جاتی ہیں۔

باب۵

(۳) دھرم اسکندھ مصنفۂ شاری پتر (۳) دھاتوکایہ مصنفۂ پورن (۴) پرگیاپتی شاستر مصنفۂ مادگلیاین (۵) وگیان کایہ مصنفۂ دیوکشیم (۶) سنگیت پریایا مصنفۂ شاری پتر اور پرکرن پاد مصنفۂ واسومتر- واسوبندو (۴۲۰ تا ۵۰۰ عیسوی) نے وئے بھیشک نظام پر نظم (کاریکا) میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ابھی دھرم کوش ہے اور جس کے آخر میں اُس نے خود اپنی ایک شرح بطور ضمیمے کے ملحق کردی ہے جو ابھید ھرم کوش بھاشیہ کے نام سے موسوم ہے جس میں اُس نے وئے بھاشک مذہب کے عناصر کو سوتران تک نقطۂ نظر سے جانچا ہے[۵۲]۔ اس تصنیف کی واسومترا اور گن متی نے شرح لکھی ہے اور بعد کے زمانے میں واسومتر نے اس کی شرح لکھی ہے جو خود سوتران تک تھا اور اُس کی کتاب ابھید ھرم کوش ویاکھیا کہلاتی ہے سنگھ بھدر جو واسوبندو کا ہمعصر تھا اُس نے سمے پر دیپ اور نیا ئے انوسار (جن کے چینی تراجم ملتے ہیں) وائے بھاشکوں کے پکے اصولوں کے تحت لکھے ہیں۔

وئے بھاشک کے اور مشہور مصنفین دھرم اتراث گھوشک واسومترا اور بھاوبھاشا کا مصنف ہے۔ دن ناگ (۴۸۰ عیسوی) وہ مشہور و معروف منطقی جو واسوبندو کا شاگرد تھا اور وئے بھاشک اور سوتران تک تھا جس کی مشہور کتاب پر مان سمو چئے ہے جس میں اُس نے بدھ کی منطق کو قایم کیا ہے اور بہت سے وات ساین کے آرا کی تردید کی ہے وات ساین مشہور و معروف شارح

---

[۵۱] دیکھو تک کسو کا مضمون جے، آر، اے، ایس ۱۹۰۵ء۔

[۵۲] سوتران تک دیائے بھاشکوں کے ابھی دھرموں کو اصلی نہیں مانتے اور ان اصولوں پر زور دیتے جو ست پی ٹک میں مستند اصول ہیں۔

باب ۶

نیائے سوتر کا ہے لیکن افسوس ہے کہ یہ تصانیف سنسکرت زبان میں نہیں ملتی ہیں اور نہ ان کا ترجمہ چینی یا تبتی زبان سے کسی موجودہ یورپی یا ہندوستانی زبان میں ہوا ہے مسٹر یاماکامی سوگن جاپانی عالم جو کلکتہ یونیورسٹی میں لکچرار تھے سروا استوواد یوں کے اصول کو ابھیدھرم کوش اور مہاوبھاشا شاستر کے چینی تصانیف سے تشریح کیا کرتے تھے[۱] اور یہ خلاصہ مسٹر سوگن کے بیان سے لیا گیا ہے سروا استوواد یوں کا خیال ہے کہ پانچ اسکندھ بارہ آیتن اٹھارہ دھاتو پرتی سنکھیا نرودھ پراتی سنکھیا نرودھ اور آکاش کے تین اسنسکرت دھرم روپ (مادہ) چیت (نفس) چیئت (نفسی) چت وپریکت (غیر نفسی[۲]) سنسکرت دھرم ہیں یا سارے معلولات علل کی کثرت کے باہم اتحاد (سنسکرت) سے پیدا ہوتے ہیں پانچ اسکندھ روپ چت وغیرہ اسی طرح سنسکرت دھرم کہلاتے ہیں۔

روپ دھرم گیارہ ہیں چت دھرم ایک ہے چیئت دھرم چھیالیس ہیں اور چت وپریکت دھرم (غیر نفسی مرکب اشیا) چودہ ہیں اس میں تین اسنسکرت دھرم کو شامل کر دیں تو سب ملا کر ۷۵ دھرم ہوتے ہیں روپ یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ حسی آلات کا مزاحم ہو۔ مادہ اجتماعی تنظیم یا ترتیب ہے جو رنگ و بو ذائقہ و اتصال کے چہارگونہ (طبقات) پر مشتمل ہیں وہ وحدت جو اس چہارگونہ طبقے سے متصف ہے پرمانو کہلاتی ہے جو

---

[۱] نظامات بودھی فکر مطبوعہ کلکتہ یونیورسٹی۔
[۲] شنکر سروا استی وادوں کے اصول کا خفیف خاکا دیتا ہے۔ یہ امر اس کی برہم سوتر صفحہ ۲۷۲ کی شرح سے معلوم ہوتا ہے اور چند مقولات کا بھی ذکر کرتا ہے جن کو سوجن نے بیان کیا ہے۔

باب ۵

روپ کی سب سے زیادہ نازک صورت ہے نہ اس کے اندر دخول ہو سکتا ہے نہ اُسے چنا جا سکتا ہے نہ پھینکا جا سکتا ہے یہ ناقابل تقسیم ناقابل تحلیل غیر مرئی غیر سمعی غیر ذائقہ اور غیر محسوس شے ہے پھر بھی یہ مستقل نہیں ہے یہ ایک ساعتی چمک سے وجود میں آتی ہے سالمات بسیطہ درویہ پرمانو کہلاتے ہیں اور مرکبہ سالمات سنگھات پرمانو کہلاتے ہیں پروفیسر سٹچربٹیسکی کے نزدیک مادے کے عناصر کلیہ کا اظہار ان کے افعال یا وظایف میں رونما ہوتا ہے ان کو تو جواہر سے زیادہ مناسب توانائی کہنا چاہیے آلات حس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ سالماتی مادے کے تغیرات ہیں ایسے سات پرمانو مل کر انو بناتے ہیں اور اس مرکب صورت میں وہ قابل ادراک ہو جاتے ہیں اور یہ اجتماع اس طرح مجموعے کی صورت میں ہوتا ہے کہ ایک سالمہ وسط میں ہے اور دوسرے اس کے چو طرف ہیں مادے کے بارے میں یہ خیال رکھنا چاہیے کہ سارے مہابھوت کی کیفیات پرمانوں میں ذاتی ہیں مثلاً خصوصیات مخصوصہ ٹھوس پن۔ کھردراپن (جو بالطبع مٹی سے متعلق ہیں) رقیقیت (جو بالطبع پانی سے متعلق ہے) حرارت جو آگ سے متعلق ہے اور حرکت (جو ہوا سے متعلق ہے آپس میں متحد ہو کر ہر ایک عناصر بن جاتے ہیں مختلف عناصر کا صرف یہ فرق ہے کہ ہر ایک عنصر میں اس کی خصوصیات مخصوصہ غالب و عامل ہوتی ہیں گو دیگر خصوصیات بھی بالقوۃ صورت میں موجود رہتی ہیں باہمی مزاحمت کی کیفیت جو مادی اشیا میں پیدا ہوتی ہے وہ ٹھوس ہونا یا مٹی کا ہوتا ہے یہ چیز ان میں فطری یا ذاتی ہے یا ہمی اشیا کی کشش رطوبت یا پانی کی کیفیت کی وجہ سے ہوتی ہے ہم ان چار عناصر پر تین طریقوں سے غور کر سکتے ہیں پہلے بطور اشیا دوسرے ان کی

۱۲۲

باب ۵

ماہیت کے لحاظ سے (جیسے فعلیت و رطوبت) تیسرا فعل (جیسے دھرتی یا کشش یسمگرہ یا اتصال پکتی یا کیمیائی حرارت ویوہی من یا اجماع و اجتماع) یہ بالطبع دوسرے علل یا شرایط سے متداخل ہوتے ہیں وئے بھاشک اور سروا ستووادی اور دوسرے مذاہب بدھ کی یہ امتیازی رائے ہے کہ پانچ اسکندھ اور بارہ مستقل اور دائمی ہیں وہ صرف اس لحاظ سے عارضی کہے جاتے ہیں کہ اس کے احوال مسلسل تغیر پذیر ہیں ان کا مسلسل تغیر اتصال کی وجہ سے ہے اودّیا کے بارے میں خیال ہے کہ وہ پرتی تیہ سمت پاد کی علتی سلسلے کی زنجیر کی کڑی نہیں ہے یہ کسی خاص فرد کی لاعلمی نہیں ہے بلکہ یہ موہ یا فریب ہے اور یہ درحقیقت غیر مادی دھرموں کی حیثیت آخری کا اظہار کرتی ہے اودّیا بذریعہ سنسکار نام روپ کو پیدا کرتی ہے یہ اس شخص کی موجودہ حیات کی اودّیا نہیں ہے بلکہ وہ حیات ماضیہ کی اودیا ہے جو حیات حال کے نتایج کے طور پر ہے علت کبھی فنا نہیں ہوتی ہے بلکہ اپنا نام بدل ڈالتی ہے اور جب وہ معلول ہوتی ہے تو صرف یہی ہوتا ہے کہ وہ اپنی حالت کو بدل دیتی ہے مثلاً مٹی۔ مٹی کا برتن ہو جاتی ہے [1] ایسی صورت میں مٹی نہیں کہلاتی اور اس کا نام برتن ہو جاتا ہے سروا ستووادی علت و معلول کو بیک وقت روا رکھتے ہیں صرف مرکب اشیا کی صورت میں اور مادی و غیر مادی اشیا کے مابین عمل ہوتا ہے وگیان یا شعور کو مستقل متصور کیا جاتا ہے کہ وہ پانچ حواس (اندریہ) کا مجموعہ ہے اور یہی

۱۲۴

[1] اریادیو کی شرح مدھمیک سوتر (باب ۲۰ کا ویکا صفحہ ۹) کے کمار جیو کے چینی ترجمے کا اقتباس سوجن دیتا ہے۔

باب ۵

مدرک ہے اور یہ کہ اندری مادی ہے اس لیے مستقل وجود رکھتی ہے اور ان کا دہ مجموعہ بھی وہ طبقہ ہے جو ان سے تشکل ہوا ہے۔

حس بصر چار اصلی رنگ سبز۔ زرد۔ سرخ۔ سفید اور ان کے اجتماعات اور بصری صور ظہور لمبے، چھوٹے گول۔ مربع۔ اونچ نیچ سیدھے اور ٹیڑھے کا ادراک کرتا ہے قوت حس (کایہ اندریہ) کے معروض چار عناصر اور ان کی کیفیات یعنی چکناہٹ۔ کھردراپن۔ ہلکاپن اور وزن۔ سردی۔ بھوک پیاس کا ادراک کرتا ہے یہ کیفیات ان حسیات کا اظہار کرتی ہیں جو جسمی وجود میں بھوک پیاس اور چھونے کے معروضات سے پیدا ہوکر اس کے تحت شمار ہوتی ہیں چونکہ وہ عضوی اثرات ہیں جو چھونے سے پیدا ہوئے ہیں جو مادی صورت کو بیک وقت اشتعال میں لاتی ہیں مثلاً جب ہوا کی قوت ہمارے جسم میں کوئی فعل کرتی ہے تو دوسری قوتوں پر غالب رہتی ہے اندریہ (حواس) معروضات کو ادراک کرنے کے بعد خیال (وگیان) پیدا کرتے ہیں یہ حس فاعل ہے اور حواس پانچ ہیں جس سے بغیر پانچ وگیان خارجی شے دیکھنے کے قابل ہوتے ہیں حواس کا جوہر بالکل مادی ہے لمس کی ہم دو تقسیمیں کر سکتے ہیں ایک اصلی دوسری امدادی۔ اصلی تو پرمانوں کے اتصال پر مبنی ہے جو بالکلیہ خالص اور باریک ہیں اور آخر الذکر ٹھوس مادی مواد سے بنے تھے پانچوں حواس آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں سالماتی اتصالات کے طریقے وصور الگ ہیں جب افعال حسیہ میں سے کوئی فعل انجام دیا جاتا ہے تو تصور کا ارتسام ہوتا ہے پوشیدہ قوت ہمارے جسم پر ارتسام ڈالتی ہے جو اوگیاپتی روپ کہلاتی ہے۔

باب ۶

یہ روپ کہلاتا ہے جونکہ اتصال کے روپ کا معلول یا نتیجہ ہے اوگیا پتی اس لیے کہلاتی ہے کہ وہ پوشیدہ یا غیر شعوری ہے یہ پوشیدہ قوت خود کو معلولات کی صورت میں ظاہر کر دیتی ہے صرف یہ وہ پل ہے جو جسم یا گفتگو کے کرم کے معلول و علت کو مربوط کرتا ہے اس مذہب کی رو سے کرم کی دو صورتیں ہیں یعنی بطور فکر (چیتن کرم) دوسری فعلیت (چیئت سک کرم) اور آخر الذکر کی بھی دو قسمیں ہیں یعنی جسمانی حرکت (کایک کرم) اور گفتگو (واچک کرم) ہے یہ دونوں مخفی اوگیا پتی اور مستقل وگیا پتی میں ہم کو ان سے کایک وگیا پتی کرم کائیک اوگیا پتی کرم۔ واچک اوگیا پتی کرم اور واچک وگیا پتی کرم حاصل ہوتے ہیں۔ اوگیا پتی روپ اور اوگیا پتی کرم کو موجودہ اصطلاحات کی رو سے ہم تحت الشعور تصورات، حسیات اور فعلیت کہیں گے ہر ایک شعوری احساس، حس، فکر یا فعلیت کے مشابہ ایسی ہی دوسری تحت الشعوری حالت ہے جو مستقبل کے اذکار و اعمال میں ظاہر ہوتی ہے اس کا براہ راست علم نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ اس کے مماثل ہے جن کا ہمیں علم ہے اور وہ اوگیا پتی کہلاتے ہیں، واسو بندو کے نزدیک نفس ہی چیت ہے اس لیے کہ وہ ارادہ بے تئی کرتا ہے وہ من ہے اس لیے کہ وہ فکر کرتا ہے اور وہ وگیان ہے اس لیے کہ امتیاز و تمیز کرتا ہے اور یہ امتیاز تین قسم کا ہو سکتا ہے۔

سبھاؤ نردیش (طبعی ادراکی امتیاز)۔ پریوگ سانہ دیش (حقیقی امتیاز زمانہ) تیسرا انوسمرتی نردیش (امتیاز جو صرف زمانۂ ماضیہ کی کیفیت بیان کرتا ہے) جو اس سبھاؤ نردیش سے متصف ہوتے ہیں اور دوسرے دونوں بالکلیہ منووگیان سے متعلق ہیں ہر وگیان اپنے مخصوص حس سے متلازم ہے اور اپنے مخصوص

باب

معروض کا امتیاز کرتا ہے اس کے عام خصوصیات کو دیکھتا ہے چھ وگیان متحد ہو کر وگیان سکندھ کے نام سے موسوم ہوتا ہے جس پر نفس کا غلبہ ہے چیتیک سنسکرت دھرم چھیالیس ہیں تینوں اسنسکرت دھرم سے - آکاش اپنے جوہر میں مزاحمت کی گرفت سے آزاد ہے اور وہ مستقل ہمہ جا غیر مادی (نروپاکھیا بے صورت) ہے دوسرا اسنسکرت دھرم پرتی سنکھیا نرودھ کا مفہوم غیر ادراک دھرم ہے جو پرتیا یا شرایط کی عدم موجودگی کی بنا پر پیدا ہوا ہے یعنی جب میں اپنی توجہ کسی شے پر مرتکز کرتا ہوں اس وقت دوسری اشیا دکھائی نہیں دیتیں اس لیے کہ وہ وجود میں نہیں ہیں بلکہ وہ شرایط جو ان کو مرئی رکھتی ہیں غیر موجود ہوتی ہیں تیسرا اسنسکرت دھرم پرتی سنکھیا نرودھ قید سے آخری چھٹکارا ہے اس کی لازمی خصوصیت ابدیت ہے یہ اسنسکرت کہلاتے ہیں اس کی نوعیت یا حقیقت سلبی ہے اور وہ غیر اجتماعی ہیں پس نہ ان کی ترکیب ہے اور نہ تحلیل اور وہ شریفانہ آٹھ راستے جو اس حالت تک پہنچاتے ہیں وہ صادق آرا و صادق تمنا ہیں۔ صادق گفتگو۔ صائب کردار۔ صادقانہ بسر اوقات۔ صادقانہ کوشش اور صادقانہ دانائی اور صادقانہ بیخودی پر مشتمل ہے[1]

مہایانی مت

(صفحہ ۱۲۵)

۱۲۵ ٹھیک طور پر یہ بتلانا دشوار ہے کہ کس زمانے میں مہایانی مت کی

[1] مسٹر سوگن دوسرے بودھی مفکر ہن یان کا نام (سنہ ۶۲۵ء) بیان کرتا ہے کہ

باب۵

ترقی ہوئی لیکن خیال یہ ہے کہ جب مہا سنگھکوں نے خود
اُسس کو تیرواد سے الگ کر دیا ہے غالبًا یہ علیحدگی یا افتراق
۰۰ ۱ ق م میں ہوا اور یہ مت آٹھ مختلف شاخوں میں
بٹ گیا وہ خیالات اور افکار جو بعد کے زمانے میں
مہایانی کہلائے اُن کی ابتدا ہوئی اور اُن کا عروج
رفتہ رفتہ ۰۰ ۱ عیسوی میں پاتے ہیں اور اُسی زمانے میں
مہایانی سوتر تصنیف پائے بعض تو ۰۰ ۱ عیسوی کے ہیں
اور دوسرے ۰۰ ۳ یا ۰۰ ۴ عیسوی تک کے ہیں یہ مہایانی[1]
سوتر وئے پلیہ سوتر کہلاتے ہیں اور بالعموم یہ تو درحقیقت
بدھ کی تعلیم کے لب لباب کی صورت پیش کرتے ہیں
ہمیں ان کے مصنف یا مولف کا علم نہیں ہے اتنا
یقینی ہے کہ یہ سب سنسکرت زبان میں لکھے گئے تھے
اور غالبًا اُن اشخاص نے لکھا ہے جنھوں نے تیرواد مذہب
سے علیحدگی اختیار کر لی تھی ہنیان کا لفظ مذاہب تیرواد کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ہری ورجن نے ایک مدرسہ قایم کیا
تھا اور اسس مدرسے کا نام سیتا سدھی مدرسہ تھا جس میں انھی
اصولوں کی تعلیم دی جاتی تھی جن کی تبلیغ ناگارجن نے کی تھی اس کی
کوئی بھی تصنیف سنسکرت میں دستیاب نہیں ہے اور میں نے
اس کے نام کا حوالہ سنسکرت مصنفین کے ہاں نہیں پایا۔

[1] اقتباسات اور حوالہ جات چندرکیرتی کی شرح میں پائے جاتے ہیں
جو ناگارجون کی مادھمیک کاریکا پر ہے۔

(ناگارجن کی مادھیہ میک کاریکا پر چندرکیرتی کی شرح
میں ان سوتروں کے کئی ایک جگہ اقتباس اور حوالے پائے
جاتے ہیں۔

باب۴ طرف اشارہ کرتا ہے اور ان کا تقابل مہایانی مذاہب سے ہوتا ہے
ان الفاظ کے معنی چھوٹے پہیے اور بڑے پہیے کے ہیں لیکن اس
ترجمے سے مہایان اور ہینیان کا مفہوم واضح نہیں ہوتا[1]۔ اسنگ
۴۸۰ عیسوی میں اپنی کتاب مہایان سوترالنکار میں کہتا ہے کہ اس
۱۲۴ مذہب کے ہینیان کہلانے کی کیا وجہ ہے اور خود ہم مہایان کیوں
کہلائے کسی مذہب کی غایت آخری کیا ہے یہ تو ظاہر ہے کہ وہ
تعلیم۔ تحقیق۔ سعی اور زمانے کے لحاظ سے ہینیان نسبت مہایان کے
ایک معمولی درجہ رکھتا ہے اس لیے اس کو ہینیان کہا گیا پس
جو کچھ اختلاف ہینیان اور مہایان میں ہے یہ ہے کہ ہینیان کے پیرو
کہتے ہیں کہ خیر مطلق نجات یا نروان حاصل کرنا ہے لیکن مہایان
کے نزدیک اپنی نجات نہیں ہے بلکہ ساری مخلوقات کی نجات ہے
پس اس لحاظ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خود کی نجات چاہنا ایک ادنیٰ

---

[1] لفظ یان کا ترجمہ بالعموم سواری کیا جاتا ہے لیکن بہت سی عبارتوں کے متن سے اس کا مفہوم طرز زندگی، راستہ، یا طریقہ ہے بہ نسبت گاڑی کے ذلیت وستر صفحہ ۲۵، ۳۸۔ تیرگ گیا پارمتا صفحہ ۲۴، ۳۱۹۔ سمادھی راج سوتر صفحہ ۱۔ کرونا پنڈریکا صفحہ ۶۷۔ لنکاوتار سوتر صفحہ ۶۸، ۱۰۸، ۱۳۲)۔

لفظ یان اپنشدوں کی طرح قدیم ہے جہاں پر دیویان اور پتریان کا ذکر ہے پھر کوئی وجہ نہیں کہ اس لفظ کو دوسرے معنی میں لیں ہم شراوکیان کی لنکاوتار میں سنتے ہیں (شراوکوں یا تیر وادیوں کا کردار) پرتیک۔ بودھاین (بودھ کے آنے سے قبل رشیوں کا کردار)۔ بودھایان (بودھوں کا کردار) دیویان (دیوتاؤں کا کردار) برہم یان (برہمہ بننے کا کردار) تتھاگت یان (تتھاگت کا کردار) ایک مقام پر لنکاوتار کہتی ہے کہ عام طور پر تین کرداروں میں فرق کیا جاتا ہے کہ ایک کردار یا کوئی کردار نہیں لیکن ایسے امتیازات صرف بیوقوفوں کے لیے ہیں (لنکاوتار صفحہ ۶۸)۔

باب ۴

درجہ ہے اور یہی ہینیان ہے اس لیے کہ جو ہدایات اور تعلیم اس فرقے کے پیرو اشخاص نے حاصل کی یا جو ریاضتیں انھوں نے انجام دیں اوروں سے جو کچھ بھی نتایج برآمد ہوئے ان سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مہایانی فرقے سے ادنیٰ حیثیت رکھتے ہیں ہینیانی پیرو کا کام بہت تھوڑا ہے اس لیے کہ اس کو صرف خود کی نجات حاصل کرنی ہے اور یہ تین تین زندگی میں ہو سکتا ہے حالانکہ مہایانی ایک لامحدود زمانے تک کام کرتا رہے گا تاکہ اس کی مدد سے تمام مخلوق کے لیے نجات حاصل کرے پس ہینیان حامی کے لیے تھوڑا سا وقت درکار ہے اور اس نقطۂ نظر سے ہنیانی ادنیٰ ہے یہ امر دونوں مذاہب کے طریقے کا اہم اختلاف ہے لیکن فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اس کی کچھ بھی اہمیت نہیں ہے اور ایک دوسری خصوصیت مہایانی کی یہ ہے جو ہنیانی سے ممیز ہے یہ فلسفیانہ ہے مہایانی کہتے ہیں کہ تمام اشیا غیر لازمی اور غیر تعریفی حالت رکھتی ہیں اور اپنی تہ میں خلا رکھتی ہیں برخلاف اس کے ہنیانی اشیا کو عارضی سمجھتے ہیں لیکن اس سے زیادہ اس پر غور نہیں کرتے۔ بعض وقت یہ چیز غلطی سے سمجھی جاتی ہے کہ ناگارجن نے شونیہ واد (سارے ظہور کی بے جوہریت یا خلائیت) کے اصول کو عام کیا ہے حقیقت یہ ہے کہ مہایانی سوتر خود اس اصول کو بیان کرتے ہیں یا اس کا حوالہ دیتے ہیں اگر ہم چند سوتروں کو پڑھیں تو ہم ان میں اس اصول کو پاتے ہیں جو غالباً ناگارجن کے قبل کے ہیں اس میں کچھ شک نہیں کہ اس نے اس اصول کی تشریح کی ہے اور اپنے پُر زور معقولیاتی استدلال کو صرف کیا ہے اور اس اصول کو صداقت مطلقہ کے طور پر مانا ہے پس ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ سبھوتی بدھ جی سے کہتا ہے کہ ویدنا (احساس) سمگیا

۱۲۷

باب ۵ (تصورات) اور سنسکار (ترتیب) سب کے سب مایا (فریب)[1] ہیں تمام اسکندھ اور دھاتو (عناصر) اور ریاتن خالی اور مطلق موقوفی ہیں ہر شے کا سب سے اعلیٰ علم خلا مطلق اسکندھ اور دھاتو سے مختلف نہیں ہے اور یہ موقوفی مطلقہ دھرموں کا علم اعلیٰ ہے ہر شے خلا ہے پس نہ کوئی حقیقت ہے نہ کوئی عمل ہے بلکہ فنا ہی فنا ہے صداقت نہ دائمی ہے (شاش وت) نہ عارضی (اشاسوت) بلکہ ضد مطلق ہے پس رشی کی یہ کوشش ہونی چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو تتھتا میں رکھے اور کل اشیا کو خلا سمجھے رشی (بدھی ستو) کا یہ کام ہے کہ ساری نیکیوں سے متصف ہوں مثلاً سخاوت (دان پارمتا) نیک سیرت (شیل پارمتا) صبر کی نیکی (شانتی پارمتا) شجاعت اور طاقت کی نیکی (ویریہ پارمتا) مراقبے کی نیکی (دھیان پارمتا) وغیرہ وغیرہ رشی (بدھی ستو) کا فرض ہے کہ وہ مصمم ارادہ کرلے کہ وہ بے شمار ارواح کی امداد نروان کے حصول کے لیے کرے گا درحقیقت موجودات کا وجود نہیں ہے قید نہیں ہے نجات نہیں ہے رشی کا فریضہ ہے کہ ان امور سے بخوبی واقف ہو لیکن وہ اس صداقت اعلیٰ سے خوف زدہ نہ ہوگا بلکہ اس کے حصول کے لیے ایسا طریقہ اختیار کرے گا کہ ساری کی ساری چیزیں دھوکا ہیں نجات بھی پرفریب ہے اور قید بھی فریبانہ ہے رشی اس بنیاد پر عمل کرے گا کہ وہ عمل پارمتا کی قوت پر دارومدار رکھتا ہے اگرچہ یہ تو حقیقت ہے نہ کوئی ایسا شخص ہے جو نجات حاصل کرے اور نہ کوئی ایسا

---

[1] اشت سا ہس ریکا پرجنا پارمیتا صفحہ ۱۶۔
[2] 〃　〃　〃　〃　صفحہ ۱۷۷۔

باب ۵

شخص ہے کہ جو اُس کے حصول میں اُس کی مدد کر سکے[۱]
حقیقی سارے مظاہر کی فنا ہی فنا ہے[۲] مہایانی
اصول کی ترقی دو شاخوں میں ہوئی ہے یعنے
شونیہ واد یا مادھیہ میک اور وگیان واد۔
ان دونوں کے مابین جو اختلاف ہے وہ اساسی
نہیں ہے بلکہ صرف طریقۂ عمل کا فرق ہے
(نظریہ یہ ہے کہ صرف شعور کے مظاہر
کی صورت یا شکل ہے)۔ دونوں مذاہب میں یہ امر
مسلمہ ہے کہ ہر چیز صداقت نہیں ہے اور ہر شے متغیر ہے
جس کی تمثیل خواب یا جادو سے ہو سکتی ہے۔ فرق
یہ ہے کہ شونیہ واد کے نزدیک تمام مظاہر ناقابل توضیح ہیں۔
لیکن وگیان وادی ضمناً تسلیم کرتے ہیں کہ مظاہر کی تعریف
ممکن ہے۔ اور ان کا نظریہ اصل تصورات یا جبلتوں
کے آغاز کا دھوکا ہے اور یہ نفس کی حرکات ہیں۔

۱۲۸

اشوگھوش (۱۰۰ عیسوی) تصوریت جدیدہ کا سب سے بڑا
استاد ہے جو تتھتا فلسفے کے نام سے موسوم ہے۔ اگر ہم
سوزکی کے خیال پر اعتماد کریں تو ہم اس فقرے کا تطابق اشوگھوش
کی کتاب شردھوت پادشاستر سے کر سکتے ہیں جو خود لنکا دتار سوتر
سے ماخوذ ہیں۔ اور ہم خیال کرتے ہیں کہ لنکا دتار سوتر وگیان وادی
اشخاص کی ابتدائی تصنیف ہے[۳]۔ اور اس وگیان وادی مذہب کا

---

[۱] اشٹ ساہسرکا پرگیا پارمیتا صفحہ ۲۱۔

[۲] " " " " صفحہ ۱۷۷۔

[۳] ڈاکٹر ایس سی ودیا بھوشن کا خیال ہے کہ لنکا وتار سنہ ۳۰۰ء کے قریب کی ہے۔

باب ۵

سب سے بڑا متاخر مصنف اسنگ (۴۰۰ عیسوی) ہے جس کی جانب ہم ان کتابوں کو منسوب کر سکتے ہیں وہ کتابیں یہ ہیں سپت دشا بھومی سوتر۔ مہایان سوتر۔ ایدیش۔ مہایان سم پری گرہ شاستر۔ یوگا چار بھومی شاستر۔ مہایان سوترالنکار۔ آخری کتاب کے سوائے اور دوسری کتابیں دستیاب نہیں ہوتیں تا وقتیکہ چینی اور تبتی قلمی کتابوں کو نہ پڑھا جائے۔ غالباً سنسکرت کی کتابیں اس مضمون پر ضایع ہو چکی ہیں۔ ہندو مصنفوں کو وگیان وادی مذہب کا دوسرا نام معلوم تھا جسے وہ یوگا چار کہتے تھے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ اسنگ کی کتاب یوگا چار بھومی شاستر موجود ہے۔ واسو بندو آسنگ کا چھوٹا بھائی ہے پرمارتھ (۴۹۹ تا ۵۶۹) عیسوی کہتا ہے کہ واسو بندو پہلے آزاد خیال سر واستو وادی تھا لیکن آسنگ نے اس کی آخر عمر میں وگیان وادی کر لیا اور یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے بہت سی مہایانی سوتروں پر تشریحات لکھی ہیں مثلاً وِملا کیرتی۔ تروان وغیرہ۔ اور اس نے اور بھی مہایانی سوتروں کو مدون کیا ہے جیسے وگیان ماتر سدھی رتن ترئے وغیرہ۔ واسو بندو کے ۲۰ صدی بعد تک وگیان وادی مذہب کا عروج رہا لیکن اس زمانے کی کوئی مشہور تصنیف نہیں ہے جو ہم تک پہنچی ہو۔

ہم نے اس امر پر پہلے ہی غور کیا ہے کہ شونیہ وادی کی بنیاد پر تمام مہایانی مذہب کے اصل اصول مبنی ہیں ان اصول کا سب سے زبردست شارح ناگارجن (۱۰۰ عیسوی) ہے

لہ تک کسو کا مضمون واسو بندو کی سوانح حیات مرتبہ پرمارتھ کا مطالعہ" جے۔ آر۔ اے۔ ایس سنہ ۱۹۰۵ء۔

باب ۵

جس کے نظام کا مختصر بیان آئندہ کے لیے ملتوی رکھتا ہوں
ناگارجن کی کاریکا (نظم) کی شرح اس کے شاگرد آریہ دیو نے
۱۲۹
کی ہے۔ کمھار جیوا اور چندر کیرتی نے بھی اس کی شرح کی ہے۔
آریہ دیو نے اس تشریح کے سوائے چند کتابیں لکھی ہیں جن کے
نام چیتو شتک۔ ہست بال پرکرن ورتی چیت وشدھی پرکرن ہیں[1]۔
ہست بال پرکرن ورتی میں آریہ دیو کہتا ہے کہ جب شے بھی خود
اپنے وجود کے لیے کسی اور شے کی محتاج ہو تو یہ ثابت
کیا جا سکتا ہے کہ یہ دھوکا ہی دھوکا ہے۔ معروضات
کے ہمارے تمام تصورات محض صورتیں ہی صورتیں ہیں
اور جب ہمیں یہ معلوم ہے کہ وہ اپنے وجود کے لیے
دوسری اشیا پر مبنی ہیں تو یہ خود ایک فریب ہے۔ پس کوئی دانا
آدمی ان مظاہری یا ظاہری اشکال سے نہ محبت کرے گا نہ
نفرت۔ وہ اپنی کتاب چت وشدھی پرکرن میں کہتا ہے کہ
جس طرح ایک شیشہ رنگین معلوم ہوتا ہے جب کہ ہم کسی
رنگین شے کا عکس اس میں دیکھتے ہیں۔ اسی طرح نفس بھی
بے رنگ ہے لیکن تخیل (وکلپ) کے اتصال سے مختلف رنگوں کو ظاہر
کرتا ہے حقیقت میں نفس (چیت) بغیر کسی تخیل (کلپنا) کے ہے اور یہی
خالص حقیقت ہے۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ چندر کیرتی کے بعد شونیہ وادی
مذہب کا کوئی بڑا مصنف نہیں گزرا ہے اور شونیہ وادی مذہب کے حوالوں
سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہندو مصنفین میں ایک زندہ فلسفے کی حیثیت رکھتا تھا
جب تک کہ جی مانسا کا مستند شارح کمارل پیدا نہ ہوا اس کا زمانہ ۷۰۰ عیسوی ہے
لیکن اس کے بعد شونیہ وادی مذہب زبردست مناظرہ کرنے والوں سے مبرا نظر آتا ہے۔

---

[1] آریہ دیو کی ہست بال پرکرن ورتی کو ڈاکٹر ایف۔ ڈبلیو تھامس نے حاصل کیا ہے:۔
اور منتشر حصص اس کی چت وشدھی پرکرن کے مہا مہو پادھیائے ہری پرشاد شاستری نے
بنگال ایشیاٹک سوسائٹی جرنل میں ۱۸۹۸ء میں طبع کرائے ہیں۔

باب ۵

صفحہ ۱۲۹ ،

تتمہ تا فلسفہ

اشوگھوش (۸۰ سنہ)[1]

اشوگھوش سیئم گھیہ نامی برہمن کا بیٹا ہے جس نے ہندوستان کے مختلف حصوں کا سفر کیا ہے اور بڑے بڑے مناظروں میں بودھوں کو شکست فاحش دی ہے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ پارشو نے اس کو بدھ مذہب میں داخل کیا اور یہ خیال رہے کہ پارشو تیسری بدھ مجلس کا بہت ہی مشہور و معروف شخص ہے۔ بعض روایات میں ہے کہ شاہ کشمیر نے اُس کو تبدیلی مذہب کے لیے مجبور کیا۔ بعض مستند آرا یہ ہیں کہ پنیہ شش اُس کی تبدیلی مذہب کا باعث ہوا۔[2]

---

[1] مذکورہ بالا فصل سوزکی کے انگریزی ترجمے "بیداری مذہب" پر مشتمل ہے۔ یہ اشوگھوش کی شردھوت پادشاستر کے چینی ترجمے کا ترجمہ ہے۔ اصلی سنسکرت نسخہ معلوم ہوتا ہے کہ نابید ہے۔ سوزکی نے شہادت کے کثیر مواد سے ثابت کیا ہے کہ اشوگھوش کنشک کا ہمعصر ہے۔

[2] تارانا تھ کہتا ہے کہ ناگارجن کے شاگرد آریا دیو نے اس کا مذہب تبدیل کرایا، شفنر کا جرمن ترجمہ صفحہ ۸۴ و ۸۵ اور دیکھو (Geschichte des Buddismus) سوزکی کی "بیداری مذہب" ۲۴، ۲۲، ۲۴ صفحہ۔ وہ موسیقی داں بھی تھا اور ایک باجہ ایجاد کیا تھا جس کا نام راسن تور ہے کہ اس کے ذریعے سے وہ شہر کے لوگوں کا تبدیل مذہب کرا سکے" اس کا راگ 'شائستہ' حزن انگیز اور خوش آہنگ تھا سننے والوں کو ترغیب

باب ۵
۱۳۰

اس کا خیال ہے کہ روح میں دو پہلوؤں کا امتیاز کر سکتے ہیں ایک تو "وہ ہونے کی کیفیت" (بھوت تتھتا) اور دوسرے پیدائش و موت کا چکر (سنسار)۔ بھوت تتھتا کا مفہوم یہ ہے کہ روح تمام اشیا (دھرم دھاتو) کی مجموعی وحدت ہے اس کی اصلی فطرت غیر مخلوق و غارجی ہے تمام اشیا صرف گزشتہ زندگیوں کے تجربات ماضیہ کے غیر شعوری حافظے کی غیر ابتدائی علامتوں کے سبب انفرادیت کی صورتوں میں نظر آتی ہیں اگر ہم اس سمرتی پر غالب آجائیں تو انفرادیت کی علامات غائب ہو جائیں گی اور بنیادی معروضات کا کوئی نشان نہ رہے گا۔ تمام اشیا اپنی فطرت میں ناقابل تشریح ہیں اور نہ ان کا کوئی نام رکھا جا سکتا ہے اور کسی صورت میں یہ مناسب طور پر ظاہر نہیں ہو سکتی ہیں وہ تو یکسانیت مطلق (سمتا) سے متصف ہیں وہ فنا و تحلیل کے تحت نہیں ہیں اور سوائے ایک روح کے وہ اور کچھ نہیں ہیں یہ بھوت تتھتا ہے نہ اس کی کوئی خاصیت ہے اور نہ کوئی ایسی چیز ہے جس سے ہم اس کو بیان کر سکیں جوں ہی کہ مجموعی ہستی کا ہم ذکر کریں یا خیال کریں تو نہ تو اس موقع پر وہ موجود ہوتا ہے جس کا ذکر کیا گیا اور نہ وہ جس کا خیال کیا گیا ہے نہ وہ مذکور ہے نہ مفکور ہے نہ بھوت تتھتا وجود ہے نہ غیر وجود، نہ ایک ہی بار وجود اور غیر وجود دونوں ہے اور نہ ایک ہی بار وجود تھا اور غیر وجود دونوں نہیں وہ نہ کثرت ہے نہ وحدت ہے نہ کلام وحدت و کثرت اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ دی جائے کہ وہ زندگی کی بے روحی فضولیت اور مصیبت پر غور کریں سوزکی صفحہ ۳۵۔

میں نے سمرتی کا ترجمہ واسنا کرنے کی جرأت کی ہے جو سوزکی کی "مبہم موضوعیت" پر ترجیح رکھتا ہے اس لیے کہ سمرتی واسنا کے مفہوم میں بودھی تصانیف کے پڑھنے والوں سے غیر مانوس لفظ نہیں ہے جیسے لنکاوتار۔

اور لفظ موضوعیت تو بڑی حد تک یورپین اصطلاح ہے اور شاید ہی بودھی مفہوم لفظ کو صحیح طور پر ظاہر کر سکے۔

باب ۴

یکدم نہ وحدت نہ کثرت) یہ سلبی تصور ہے اس لحاظ سے کہ وہ تمام سے پرے ہے جو مشروط ہے اور پھر بھی اس کو ایجابی تصور بھی کہہ سکتے ہیں اس لحاظ سے کہ اس میں سب کچھ داخل ہے وہ کسی خصوصیت یا امتیاز سے تصور میں نہیں آسکتا۔ محدود منظاہر کے محدود سلسلے کے فہم کے تعقلی مقولات کے پرے جانے سے ہی ہم اس کی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں اور ساری مخلوقات کے شعور سے اس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ پس اس لحاظ سے ہم اس کو نفی یا شونیتا کہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو خود موضوعی لحاظ سے وجود نہیں رکھتا ہے کہ نفی (شونیتا) بھی خود اپنی فطرت میں خلا ہے اور نہ تو وہ جس کی نفی کی جائے نہ وہ جو نفی کیا جاتا ہے ایک مستقل وجود ہے خالص روح ہی ہے جس کا اظہار بطور دائمی، مستقل اور غیر متغیر ہوتا ہے اور جو سب کو اپنے اندر سما لیتی ہے اس لحاظ سے اس کو ایجابی کہتے ہیں گو اس میں کوئی ایجابی علامت نہیں ہے اس لیے کہ یہ تخلیقی جبلی حافظہ (سمرتی) کے تصوری فکر کی پیداوار نہیں ہے اور صداقت یعنی بھوت تتھتا کو سمجھنے کا واحد راستہ تصوری تخلیقوں سے ماورا جانے سے حاصل ہوتا ہے۔

اب وہ روح جو پیدایش اور موت کے طور پر ہے وہ تتھاگت رحم سے آتی ہے (تتھاگت گربھ) جو آخری حقیقت ہے لیکن فانی اور غیر فانی دونوں ایک دوسرے سے منطبق ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ عین مطابق نہیں ہیں تاہم ان میں دوئی بھی نہیں ہے پس روح مطلقہ خود ایجابی صورت سے نسبتی پہلو اختیار کرتی ہے تو وہ نفس مطلقہ کہلاتی ہے اس کے دو اہم اصول ہیں روشن خیال بنانا اور غیر روشن خیال بنانا روشن خیالی کمال نفس ہے جب وہ ابتدائی جبلی تخلیقی حافظے (سمرتی) کے نقائص سے آزاد رہتی ہے۔ وہ سب میں گھسی ہوئی ہے اور وہ سب کی وحدت (دھرم دھاتو) ہے یعنی وہ تمام

تتھاگت کا کلی دھرم کایا ہے جو ہستی یا وجود کے لیے آخری بنیاد ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہمارے شعور کا آغاز اس حقیقت سے ہوتا ہے تو یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ شعور کا کوئی حقیقی ماخذ ہے اس لیے کہ یہ ایک ظاہری وجود ہے جو محض فرضی سمرتی کے اثر سے صرف ادراک کرنے والے کی تخیلی تخلیق ہے۔ عوام الناس نور علم سے محروم ہیں اس لیے کہ جہالت (اودیا) ازل سے اُن پر طاری ہے اس لیے کہ ایک مستقل سلسلے والی سمرتی (گزشتہ پریشان حافظہ جو بطور جبلت کام کرتا ہے) جن سے نجات ممکن نہیں۔ جب وہ اس سمرتی سے نجات پاجاتے ہیں تو اُنھیں علم ہوتا ہے کہ تمام احوال نفسی مثلاً اُن شعوری احوال کی صورت، موجودگی، تغیر و تبدل اور عدم ظہور کوئی حقیقت نہیں رکھتے ہیں وہ روح کے ساتھ نہ عارضی تعلق رکھتے ہیں نہ مکانی تعلق رکھتے ہیں کیوں کہ وہ خود کوئی وجود نہیں رکھتے۔

یہ نور اعلیٰ ناقص طور پر خراب منظہری تجربے میں بطور پڑگیا (عقل) اور کرم (نا قابل خیال حقیقت حیات) ظاہر ہوتا ہے عقل خالص سے ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی دھرم کی خوشبودار قوت سے خود کو صداقت سے ہمکنار رکھتا ہے اور دھرم کے مطابق اس سے مستحسن اعمال سرزد ہوتے ہیں تو نفس جو پیدائش و موت کے دامن سے لپٹے ہوئے ہے فنا ہو جائے گا اور شعور کے ارتقائی طریقے فنا ہو جائیں گے تو دھرم کی خالص اصلی عقل خود کو ظاہر کرے گی۔ اگرچہ شعور کے سارے احوال محض جہالت کی پیداوار ہیں۔ اور جہالت کی فطرت آخری یہ ہے کہ

باب ۸

وہ علم سے تطابق رکھتی بھی ہے اور نہیں بھی رکھتی ہے پس جہالت قابل فنا بھی ہے اور
ناقابل فنا بھی ہے اس کی مثال ہم سمندر کے پانی اور اس کی لہروں
سے دے سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ پانی لہروں کے مطابق ہے بھی اور نہیں بھی ہوا پانی
میں شامل ہوکر اس کو لہروں میں بدل دیتی ہے لیکن پانی وہی رہتا ہے
اور جب ہوا رکتی ہے تو لہروں کی حرکت کم ہو جاتی ہے لیکن پانی وہی رہتا ہے
اسیطرح ساری مخلوقات کا نفس جو اپنی نوعیت میں پاک وصاف ہے
جب وہ جہالت (اودیا) کی ہوا سے متحرک کیا جاتا ہے تو ذہنیت (دگیان)
کی لہریں اس کی صورت کو ظاہر کرسکتی ہیں نفس جہالت اور ذہنیت تینوں کے تینوں
کوئی وجود نہیں رکھتے ہیں نہ وہاں وحدت ہے نہ کثرت۔ جب جہالت معدوم
ہوتی ہے تو بیدار ذہنیت پرسکون ہوتی ہے اور عقل چھیڑ چھاڑ سے محفوظ
رہتی ہے صداقت یا روشن خیالی نسبت کے کسی شیون یا نور کی ظاہری علامتوں
سے قطعاً ناقابل حصول ہے سارے واقعات مظہری
عالم کے نور میں منعکس ہوتے ہیں اس طرح کہ نہ وہ اس کے
پاس سے گزرتے ہیں نہ اس میں داخل ہوتے ہیں نہ غائب وفنا ہوتے ہیں
بلکہ وہ تاثری (کلیشاورن) اور تعقلی (گئے یاورن) اور نفس (آلیے وگیان) کی
مزاحمت سے ہمیشہ کے لیے انقطاع کرلیتے ہیں یہ احوال پیدائش سے لے کر موت
آنے تک ساتھ رہتے ہیں اس لیے کہ نفس دائماً فطرۃً پاک وصاف وغیر متغیر وپرسکون ہے
حقیقت یہ ہے کہ وہ متغیر بھی ہوتا ہے اور جہاں حالات موافق ہوں وہاں
خود کا اظہار بھی تتھتا کی صورت میں کرتا ہے اور دوسری
صورتوں میں بھی جلوہ گر ہوتا ہے بدیں غرض کہ ساری مخلوقات کو اس
امر کی ترغیب دی جائے کہ اس کے وسیلے سے نیکی کی تکمیل کریں۔

جہالت علم کی طرح قیاساً اپنا کوئی وجود نہیں رکھتی ہے لیکن ہم
علم کے تقابل سے قیاساً جہالت کو بیان کرتے ہیں اور جہالت کی بنا پر
کہتے ہیں کہ عدم وجود رکھتا ہے اس طرح حقیقی علم اپنی اہمیت کھو دیتا ہے۔
علم وجہالت کے باہم تعلقات میں امتیاز ہے جہالت کا ظہور تین طریقے سے

باب ۵

ہوتا ہے (۱) اضطراب نفس (آلۂ وگیان اودیا کرم (جاہلانہ فعل) سے ہوتا ہے جس سے دُکھ پیدا ہوتا ہے (۲) بذریعۂ مدرک یا انانیت کے ظہور سے (۳) بذریعۂ تخلیق عالم خارجی جو خود مدرک سے آزاد وجود نہیں رکھتا۔ غیر حقیقی عالم خارجی کی شرط سے چھ قسم کے مظاہر یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا مظہر فہم (احساس) ہے جو عالم خارجی سے متاثر ہوتا ہے اس طرح نفس کو شعور ہوتا ہے کہ خوش گوار اور ناگوار کے مابین فرق ہے اور دوسرا مظہر تسلسل ہے۔ فہم کی پیروی میں حافظہ احساسات کی یاد کو موضوعی احوال کے دور تسلسل میں محفوظ رکھتا ہے خواہ وہ خوش گوار ہوں یا ناگوار۔ تیسرا مظہر پیوستہ ہونا ہے اگرچہ خوش گوار و ناگوار احساسات کے تحفظ اور تسلسل سے پیوستہ ہونے کی خواہش ظاہر ہوتی ہے۔ چوتھا مظہر اسما و تصورات سے لگاؤ ہے جن کے ذریعے سے نفس تمام ناموں کو جوہر بناتا ہے جن کے ذریعے سے ساری اشیا کی تعریف کی جاتی ہے۔ پانچواں مظہر افعال (کرم) کا انجام دینا ہے اور ناموں کے تعلق کے سبب مختلف قسم کے افعال پیدا ہوتے ہیں جو انفرادیت کو پیدا کرنے والے ہوتے ہیں وغیرہ۔ چھٹا مظہر مصیبت ہے جو افعال کی زنجیر کے باعث ہے۔ مصیبت افعال سے پیدا ہوتی ہے جس میں نفس خود کو الجھا ہوا پاتا ہے اور اس کو محسوس ہوتا ہے کہ اُس کی آزادی گھٹا دی گئی ہے۔ اس طرح یہ سب مظاہر اودیا سے پیدا ہوتے ہیں۔ صداقت اور اودیا کے مابین ایک خاص عینیت کی نسبت ہے۔ مٹی کے برتنوں کی مثال سے واضح ہوتا ہے کہ وہ تمام ایک ہی قسم کی مٹی سے بنے ہوتے ہیں[۱]۔ اس طرح علم اور جہالت اور اُن کی مختلف صورتیں ایک ہی وجود سے ظہور میں آتی ہیں پس بُدھ کی تعلیم یہ ہے کہ تمام وجود ازل سے نروان میں ہمیشہ قایم ہے۔ جہالت (اودیا) کے چھونے سے اس وجود کی صداقت کی

---

[۱] چھناندوگیہ صفحہ ۶، ۱، ۴ کا مقابلہ کرو۔

باب۶

صورتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔
سب کچھ محفوظ رکھنے والے من میں جہالت اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے اور جہالت کے باعث وہ سب کچھ آغاز ہو جاتا ہے جو دیکھتا ہے جو ظاہر کرتا ہے جو خارجی دُنیا کو معلوم کرتا ہے اور جو ہمیشہ تخصیص کرتا رہتا ہے یہی تو انانیت (من) ہے۔ انانیت کے پانچ مختلف نام ہیں (عمل) کے مختلف طریقوں کے مطابق) پہلا نام فعلی شعور (کرم وگیان) ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جہالت سے یہ غیر روشن خیال نفس مضطر (بیدار) ہوتا ہے دوسرا نام ترقی پذیر شعور (پرورتی وگیان) ہے اس کا یہ مفہوم ہے کہ جب نفس میں اضطراب ہو تو ایک شے نمودار ہوتی ہے جو خارجی عالم کو دیکھتی ہے تیسرا نام استحضاری شعور ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ وہ انانیت ہے جو عالم خارجی کو مستحضر کرتی ہے، جس طرح سب صورتیں صاف آئینے میں نظر آتی ہیں پس استحضاری شعور کی بھی یہی کیفیت ہے مثلاً جب پانچ حواس کے معروضات سے اس کا تصادم ہوتا ہے تو وہ استحضار فوراً بلا کسی کوشش کے کرتا ہے۔ چوتھا نام تخصیصی شعور ہے کہ پاک وناپاک مختلف اشیا کے مابین امتیاز کرتا ہے۔ پانچواں نام شعور تسلسل ہے جس میں مسلسل توجہ کی جاتی ہے اور من سب تجربات محفوظ رکھتا ہے اور نہ گم کرتا ہے نہ اچھے بُرے کرم کو فنا کرتا ہے جو زمانۂ گزشتہ میں کیے گئے تھے اور جن کی مکافات خواہ پرالم یا خوش گوار ہوں اُن کی تکمیل سے کبھی عاجز نہیں ہے خواہ حال میں ہو یا مستقبل میں۔ اس کے سوائے وہ غیر شعوری طور پر اشیا کو یاد کرتا رہتا ہے اور تخیل میں پیش بینی کرتا ہے کہ بہت سے امور ذہن میں آئیں گے پس تینوں طبقے (کام لوک یعنی طبقۂ احساس۔ روپ لوک یعنی طبقۂ جسمانی حیات۔ اروپ لوک یعنی طبقۂ غیر مادی) سوائے نفس کے اظہار ذات کے اور کچھ نہیں در حقیقت آلیا وگیان عملاً بھوت تتھتا ہے مماثل ہے) چونکہ تمام اشیائی اصل میں نفس کا وجود ہے جن کو سمرتی نے پیدا کیا ہے اس لیے

باب

تخصیصات کے تمام طریقے صرف نفس کی تخصیصات ذات ہیں - پس خود نفس یا روح سارے اعراض سے آزاد ہے گو ممیزنہ ہو پس ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ تمام اشیا و احوال جن کا تعلق عالم خارجی سے ہے اور جو صرف جہالت (اودیا) اور حافظے (سمرتی) سے قایم ہیں اور جوہر بنتے ہیں ان سے ان کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ اس سے زیادہ اس کی کوئی اصلیت نہیں ہے کہ جس طرح صورتیں جو آئینے میں نظر آتی ہیں وہ عکس ہوتی ہیں وہ صرف ذہن کی تصوریت سے پیدا ہوتی ہے جب ذہن میں اضطراب ہو تو چیزیں بکثرت پیدا ہوتی ہیں لیکن جب نفس پرسکون ہوتا ہے تو اشیا کی کثرت غائب رہتی ہے پس انانیت کے شعور سے مراد وہ نادان نفس ہے جو اپنے مسلسل شعور سے میں اور غیر میں کے تصور سے پیوستہ ہوتا ہے اور حسی معروضات کی فطرت کو سمجھنے میں غلطی کرتا ہے انانیت کے شعور کو تفریقی شعور بھی کہتے ہیں اس ایک اُس کی پرورش تعصبات عقلی و جذباتی کے اثرات سے ہوتی ہے پس ہم اس عالم خارجی کے بارے میں یقین کرتے ہیں جو حافظے کی پیدائش ہے اور نفس اس اصول یکسانیت (سمتا) سے غافل ہو جاتا ہے جو تمام اشیا کی سرشت میں موجود ہے کہ وہ سب واحد ہیں اور کامل طور پر پُرسکون اور طمانیت ہیں اور اُن سے کسی قسم کے تکون کا پتا نہیں لگتا۔

جہالت سنسار کے وجود کی دلیل ہے جب یہ فنا ہو جاتی ہے تو اُس کے احوال یعنی خارجی عالم بھی فنا ہو جاتا ہے اور وہ نفس بھی جو اس سے تعلق رکھتا ہے فنا ہو جاتا ہے لیکن یہ فنائیت نفس کی فنائیت نہیں ہے بلکہ صرف نفسی شعبوں کی فنائیت ہے اور وہ ایک ایسے ساکن سمندر کی طرح پُرسکون ہو جاتا ہے جب کہ وہ ہوائیں جو کہ اُس میں اضطراب پیدا کر رہی تھیں اور اس سے لہریں پیدا ہوتی ہیں فنا ہو جاتی ہیں۔

باب ۵

اودیا (جہالت) کرم و گیان (فعلی شعور) یعنی (موضوعی نفس، و شئے (یعنی عالم خارجی مستحضر بہ حواس) اور تتھ تا کے تعلقات کا ذکر کرتے ہوئے اشوگھوش کہتا ہے کہ ان عناصر کی یہ صورت ہے کہ گویا وہ آپس میں ایک دوسرے کو خوشبو بہم پہنچاتے ہیں اشوگھوش کہتا ہے کہ اس خوشبو سے میری مراد یہ ہے کہ جب ہم کپڑے پہنتے ہیں تو ان کی کوئی خوشبو نہیں ہوتی اور وہ خوش گوار اور ناگوار ہونے سے معریٰ رہتے ہیں اور اس وقت وہ خوشبو سے معطر ہوتے ہیں جبکہ کوئی خوشبو لگائی جائے اس طرح تتھ تا خالص دھرم ہے جو ساری غلاظتوں سے پاک ہے اور جہالت کی قوت اس میں بو پیدا کرتی ہے جہالت کو پاکیزگی سے کسی قسم کا تعلق نہیں باوجود اس کے ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کی ہستی پاکیزگی کا کام انجام دیتی ہے اس لیے کہ وہ اس سے جھک جاتی ہے اور اس سے متعین ہو کر جہالت تمام ناپاکی کی صورتوں کی دلیل بن جاتی ہے اور یہ جہالت تتھ تا کو بو دیتی ہے اور سمرتی کو پیدا کرتی ہے اور یہ سمرتی بدلے میں جہالت کو معطر کرتی ہے اس طرح آپس میں خوشبو بہم پہنچانے سے جدا اقت کے بارے میں غلطی پیدا ہو جاتی ہے اور اس غلط فہمی کے باعث موضوعیت کا ایک عالم خارجی دکھائی دیتا ہے مزید براں قوت حافظہ کی بو سے انفرادیت کے مختلف شیون پیدا ہوتے ہیں اور ان کے تعلق سے بہت سے افعال انجام پاتے ہیں جسمانی و نفسی مصیبت اس کا نتیجہ ہیں جنھیں ہم برداشت کرتے ہیں پھر "دم ہونے کی کیفیت" جہالت کو مہکاتی ہے اور اس سے موضوعی طور پر پیدائش و موت کی مصیبت نفرت انگیز معلوم ہونے لگتی ہے اور انسان نروان کی برکت تلاش کرتا ہے اور یہ تمنا اور نفرت نفس کے تتھ تا کو مہکاتی ہے اور اس سے ہم کو یقین ہونے لگتا ہے کہ ہم تتھ تا سے متصف ہیں جس کی

باب ۶
۱۳۶

لازمی فطرت پاک و بے عیب ہے ہم یہ بھی معلوم کرتے ہیں کہ اس عالم کے مظاہر لاشے ہیں لیکن نفس کے التباسی ظہور کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ پس ہم یوں صحیح طور پر صداقت سے واقف ہوتے ہیں اور آزادی کے وسایل کی مشق کر سکتے ہیں اور ان اعمال کو انجام دے سکتے ہیں جو دھرم کے مطابق ہیں ہمارا فریضہ ہے کہ ہم نہ تو کسی چیز کو خاص طور پر پسند کریں نہ خواہش کی چیزوں سے تعلق رکھیں اس انضباط و عادت کے اثر سے ہم لاتعداد آسنکھیہ کلپ[1] کے مابین جہالت کو فنا کریں گے اور جب اس طرح جہالت فنا ہو جائے گی تو نفس میں اضطراب نہ ہوگا اور انفرادیت کے تحت آجائے گا جب نفس مضطر نہیں ہوتا تو ماحول عالم یا عالم کا ماحول خود فنا ہو جائے گا جب اس طرح غلاظت کے احوال اور اصول اور ان کی مخلوقات اور نفسی اضطرابات فنا ہو جائیں تو ہم کہیں گے کہ ہم نروان حاصل کرتے ہیں اور یہ کہ فعلیت کے کئی بے ساختہ اظہار کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ تتھ تا کے فلسفے کا نروان لاسے نہیں ہے بلکہ تتھ تا ہے یعنی (" وہ ہونے کی کیفیت ") یا " ایسے ہونے کی کیفیت " اپنے خالص رنگ میں جس کے ساتھ کوئی اضطراب متلازم نہیں ہے جس سے تجربے کے تمام اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔

سوال یہ ہے اگر ساری موجودات یکساں " وہ ہونے کی کیفیت " سے متصف ہیں اور مساوی یا ان میں وہ مہک پیدا کرتی ہے تو کیوں بعض لوگ اس کا یقین کرتے ہیں بعض نہیں کرتے۔ اشو گھوش اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگرچہ کل مخلوق تتھ تا کے وصف میں یکساں ہیں لیکن شدید جہالت اور اصول انفرادیت کے دائمی فعل بے اعتدار مختلف طبقات میں بٹ جاتی ہے کہ یہ گنگا کی ریت سے بھی زیادہ ہیں اس لیے اختلاف موجود ہے۔ خود اپنے میں ایک داخلی خوشبو دینے والا اصول ہے۔

---

[1] زمانے کے بعید وسیع قرن کا اصطلاحی نام ہے۔

باب۵ جو بدھوں اور بدھ ستوں کے رحم اور محبت سے وابستہ اور محفوظ رہ کر سبب ہوتا ہے پیدائیش و موت کی مصیبت کی کراہیت پیدا کرنے کا نروان میں اعتقاد کا۔ فضیلت کے اساس کو ترقی دینے کا۔ اس کے عادی بنانے کا اور اس کو تکمیل تک پہنچانے کا اُس کے نتیجے کے طور پر وہ تمام بدھ اور بدھ ستاون کو معلوم کرلے گا اور اُن کی تعلیم سے مستفید اور خوش ہو کر اچھے کاموں کی انجام دہی کی ترغیب پائے گا پس ظاہر ہے کہ تمام اشخاص ایسی مہکانے والی قوت رکھتے ہیں کہ بدھ اور بدھ ستاون کی اچھی خواہشات سے متاثر ہوں تاکہ راہ نیکی حاصل ہو اس طرح بعض وقت بدھ ستاون کو سننے اور اُن کے دیکھنے سے سب لوگ روحانی فواید (ہتنا) حاصل کرتے ہیں اور پاکیزگی کی سمادھی

۱۳۷ میں داخل ہو کر وہ اُن موانعات کو دور کرتے ہیں جبکہ اُن سے اُن کا تصادم ہو اور عالمگیر بصیرت پیدا کرتے ہیں کہ وہ مطلق وحدت (سمتا) عالم (سرو لوک) سے آگاہ ہوں اور بیشمار بدھوں اور بدھ ستاون کو دیکھ سکیں۔

اس مہک کے متعلق اختلاف ہے جو تتھ تا سے متوافق نہیں ہے جیسے کہ شراو (تیرواد کے راہب) پرتیک بدھ اور مبتدی بدھو ستاون کی حالت ہے جو صرف مذہبی تعلیم جاری رکھتے ہیں اور غیر تخصیصی حالت جو تتھ تا کے حوالے کے ساتھ انصال رکھنی ہے ابھی تک حاصل نہیں کیے ہیں لیکن وہ بدھ ستو کے تتھ تا کے انصال سے خوشبو حاصل کیے ہوئے ہیں۔ وہ لوگ حالت غیر تخصیصی کو پہنچ جاتے ہیں اور وہ صرف دھرم کی قوت سے متاثر ہوتے ہیں اور ناپاک دھرم (ابدیت کل سے ناواقفیت) مسلسل مہکانے کا کام جاری رکھتا ہے لیکن جب ایک شخص بدھ کی منزل کو حاصل کرلیتا ہے تو اُسی وقت اس غلیظ دھرم کا خاتمہ کردیتا ہے اور

باب ۵

خالص دھرم کے مہکانے کا کام بلا مزاحمت ابدالآباد تک جاری رہتا ہے اس لیے کہ یہ تتھ تا یا دہ ہونے کی کیفیت حکمت عظیم کی تجلی دھرم دھاتو کی عام تنویر (عالم) حقیقی و موزوں علم، پاک وصاف نفس ابدیت، برکت، انضباط، ذات پاک و پرسکون لازوال و آزاد ہے۔ یہ سب کے سب دھرم کا یا یا تتھا گت گربھ کہلاتے ہیں۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس تتھ تا ہونے کی کیفیت کے بارے میں ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ وہ خصوصیات سے معری ہے اور اب یہ کہنا کہ اس میں ساری خصوصیات موجود ہیں تو یہ تناقض ہے وہ تو اپنی ماہیت میں ساری امتیازی صورتوں سے آزاد ہے اس لیے کہ اشیائے عالم یکساں اور ایک ہی قسم کے ذوق کی ہیں اور ان سب کی حقیقت ایک ہی ہے اور انھیں ثنویت کے شعبوں سے کوئی واسطہ نہیں ہے اگرچہ کل اشیا اپنی مابعد الطبیعیاتی اصل میں روح سے مستخرج ہوتی ہیں اور یہ تو حقیقت ہے کہ وہ جزئیت سے آزاد نہیں۔ تاہم جہالت کی بنا پر موضوعی نفس آلیہ و گیان پیدا ہوتا ہے اور وہی عالم خارج سے وقوف حاصل کرتا ہے یہ چیز جہالت یا اودیا کہلاتی ہے تاہم نفس کا جوہر بالکل خالص ہے اور اس میں جہالت پیدا نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے تتھ تا میں ہم یہ صفت عاید کر سکتے ہیں کہ وہ عقل عظیم کی تجلی ہے۔ اس کو درخشانیت عامہ کہتے ہیں اس لیے کہ اس کے لیے کسی دوسری شے کی ضرورت نہیں جو اس کو منور کرے تتھ تا کا اس قسم سے مہکانا ہمیشہ جاری رہتا ہے اگرچہ اودیا کے مہکانے کی منزل ختم ہو جاتی ہے جب بودھ نروان حاصل کرتے ہیں تو اس انضباط کی منزل پر ساری مخلوق کے ساتھ ترحم (مہا کرونا) کرتے ہیں اور ساری نیکیوں (پرامتا) کی مزاولت کرتے ہیں اور دوسرے اچھے کاموں کو

باب۵

انجام دیتے ہیں اور دوسرے لوگوں کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرتے ہیں جیساکہ وہ اپنی ذات سے کرتے ہیں اور ان کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ لاتعداد کلپ کے ذریعے بنی نوع انسان کی نجات عامہ کے لیے ازمنۂ آئندہ کے واسطے کوئی نہ کوئی فعل انجام دیتے رہیں۔ صدق وصفا کی بنا پر بنی نوع انسان میں اصول مساوات (سمتا) تسلیم کرتے ہیں اور انفرادی حیات کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ صرف حسی وجود تک ہی محدود نہیں ہے پس اس سے مراد تتھتا کی فعلیت ہے تتھتا کے تصور کا فلسفہ یہ ہے کہ وہ ہماری تمام فکر و فعلیت کا جوہر الجواہر ہے اور چونکہ اودیا اس پر پردہ ڈالتی ہے یا اس کو مہکاتی ہے تو مظہری عالم رونما ہو جاتا ہے لیکن چونکہ خالص تتھتا نے بھی اودیا کو مہکا دیا ہے تو اسی وجہ سے نیک کام کرنے کی بھی سعی جاری رہتی ہے جب اودیا کی منزل ختم ہو جاتی ہے تو اس کی درخشاں ذات چمکتی ہے اس لیے کہ وہ صداقت آخری ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم میں کثرت ہی کثرت ہے۔

یہ اصول اس رائے سے زیادہ موافق ہے کہ ایک غیر متغیر حقیقت مطلقہ ہے جو کہ صداقت آخری ہے لنکاوتار کے عدمی تصورات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ اشواگھوش اپنی ابتدائی عمر میں ایک فاضل برہمن کی حیثیت رکھتا تھا اور اس امر کا اندازہ بھی آسان ہے کہ بدھ مت کی یوں تعبیر کرنے میں کچھ اپنشد کا بھی اثر آگیا ہے جس کی مماثلت ویدانت سے ہوتی ہے۔

لنکاوتار نے بھی ایک حقیقت کو تسلیم کیا ہے لیکن اس کو فریب کہتا ہے کہ اس سے تتھاگت دہریوں کو اپنی طرف راغب سمجھا ہے حالانکہ وہ دھوکا ہی دھوکا ہے اور حقیقت میں ان کا

باب ۵

تعصب ہی ہے کہ وہ ایک غیر متغیر ذات (آتمن) تسلیم کرتے ہیں لیکن اشواگھوش نے صاف صاف تسلیم کیا ہے کہ ایک ناقابل بیان حقیقت ہے اور وہی صداقت آخری ہے۔ ناگارجن کے مادھمیک اصول جن کی بنا پر اشواگھوش کا فلسفہ پھیکا پڑ گیا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصول روایتی بدھ فرقے وگیان وادی فرقے سے زیادہ قربت رکھتے ہیں جس کا لنکا وتار میں بیان کیا گیا ہے۔[۱]

مادھیہ مک یا شونیہ وادمذہب

صفحہ (۱۳۸)

عدمیت

ناگارجن کی مادھیہ مک کاریکا کا شارح چندر کیرتی بیان کرتا ہے کہ منحصر پیدائش کے اصول (پرتی تیہ سمت پاد) کا ذکر جس طرح کہ ناگارجن نے کیا ہے۔ اس لفظ کی دو تعبیریں ہیں ایک لغت کے لحاظ سے پرتی تیہ سمت پاد کا مفہوم ایجاد (ات پاد) اور عدم وجود (ابھاؤ) کا انحصار، پرتی تیہ اسباب و علل ہیتو (پرتی تیہ) ہے دوسری تعبیر کے لحاظ سے پرتی تیہ کا مفہوم یہ ہے کہ ہر ایک فانی فرد اور پرتی تیہ سمت پاد ہر ایک فانی وجود کی پیدائش ہے۔ لیکن وہ ان دونوں مفہوم کی تردید کرتا ہے اس لیے کہ دوسرے معنی تو پالی کتابوں کی عبارت سے متوافق نہیں ہیں جن میں

۱۳۹

[۱] مجھے شرد دھوت پاد شاستر کے چینی ترجمے تک رسائی نہیں ہے مجھے بالکل سوزکی کے مفاہیم پہ انحصار کرنا پڑا جو اس نے اپنے ترجمے میں بیان کیے ہیں۔

باب

بالعموم پرتی تیہ سمت پادسا ذکر کیا گیا ہے (مثلاً چکشو پرتتی روپانی چاات پدیتے چکشو روگیانم) اس لیے کہ اس سے مراد ایک فانی فرد کی پیدائش نہیں ہے بلکہ یہ تو خصوصی انفرادی منظہر کی پیدائش ہے جو مخصوص شرائط پر مبنی ہے مثلاً آنکھ کے عمل سے صورت کا ادراک۔ مفہوم اول بھی نامناسب ہے مثلاً اگر ہم کسی بھی ایجاد پر غور کریں مثلاً ادراک بصری ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ آنکھ کے حس طبعی یا علم بصری میں کوئی اتصال نہیں ہوسکتا ہے اس لیے وہ واضح نہ ہوگا کہ اول الذکر آخر الذکر پر مبنی رہے اگر ہم پرتی تیہ سمت پاد کے اصول کے تعبیر اس طرح کریں جیسے کہ کوئی واقعہ پیش آتا ہے تو اس سے کسی چیز کی پیدائش کی تشریح نہ ہوگی اور ساری تخلیق یا پیدائش باطل ہوتی ہے اس لیے کہ نہ کوئی شے خود پیدا ہوتی ہے نہ دوسری اشیا کو پیدا کرتی ہے اور نہ ان دونوں کے تعاون یا عقل سے کوئی شے پیدا ہوتی ہے اگر کوئی شے موجود ہے تو وہ دوبارہ خود کو پیدا نہیں کرسکتی یہ فرض کرنا کہ دوسری چیزوں نے اس کو پیدا کیا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوا کہ یہ شے تو اپنی پیدائش سے پہلے ہی موجود ہے اور اگر بغیر کسی مزید صفت کے یہ کہا جائے کہ وہ اپنے وجود کے لیے دوسری چیزوں پر منحصر ہے مثلاً روشنی کے بعد تاریکی پیدا ہوتی ہے چونکہ کوئی شے نہ خود پیدا ہوتی ہے نہ دوسروں کی امداد سے پیدا ہوتی ہے اور نہ دونوں کے باہمی اتصال سے پیدا ہوسکتی ہے کوئی شے بغیر علت پیدا نہیں ہوسکتی اور نہ ساری چیزیں وجود میں آسکتیں پس وہ تصور کرتا ہے کہ جب بدھ نے کہا تھا کہ پیدائش محتاج ہے تو اس کا منشا ان تحریرات سے یہ تھا کہ دھوکا ہی دھوکا ہے اور جہالت کی بنا پر عقل و حواس معلوم ہوتے ہیں۔ محتاج پیدائش کا کوئی حقیقی قانون نہیں ہے بلکہ

باب

یہ ظہور جہالت (اودیا) کی بنا پر ہے اور جو شے کہ فنا نہیں ہوتی (اموش دھرم ہے) یہی نروان ہے۔ لیکن اس کے ماسوا ساری کی ساری صورتیں خواہ وہ علم کی ہوں یا مظاہر (سنسکار) کی باطل ہیں انھی اشکال یا صورتوں کے ساتھ فنا ہو جائیں گی (سروا سنسکار شا اموش دھرمان)۔

اس اصول پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر ساری صور باطل ہیں تو وہ مطلقاً وجود ہی نہیں ہیں۔ لہذا نہ اچھے برے ۱۴۰ کام ہیں اور نہ حیات کا چکر ہے اگر ایسی صورت ہے تو یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ پھر تو فلسفیانہ کوشش کی بحث ہی کرنا فضول ہے لیکن اس اعتراض کا یہ جواب ہے کہ یہ تو اصول عدم میہ ہے اور اس کا منشا لوگوں کے اس غلط اعتماد کو فنا کرنا ہے کہ اشیا حقیقی وجود رکھتی ہیں اور وہ لوگ جو در حقیقت دانا ہیں اور وہ کسی شے کو صداقت و مجاز نہیں پاتے ان کے نزدیک وہ اشیا موجود نہیں ہیں اور وہ ان کی صداقت و مجازیت کے مسایل پر غور کرنے کی تکلیف میں نہیں پڑتے لہذا جو اس طرح واقف ہے تو اس کے لیے نہ تو کچھ کام ہیں اور نہ آواگون کے چکر ہیں اور نہ وجود نہ عدم وجود کے ظہورات کی تکلیف میں پڑتے ہیں پس رتن کوٹ سوتر میں لکھا گیا ہے کہ ایک شخص خواہ کتنی ہی دانائی سے شعور کی تلاش کرے وہ اُسے نہیں پا سکتا وجہ یہ ہے کہ اس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ اس کے وجود کے بارے میں نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ موجود ہے اور جو موجود نہیں ہے وہ نہ ماضی ہے نہ حال نہ مستقبل، نہ اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ مطلقاً کوئی فطرت رکھتا ہے۔ جس شے کی نہ کوئی فطرت ہو تو وہاں نہ کوئی تخلیق ہوتی ہے نہ فنا، اور وہ شخص جو اپنے مجازی علم سے سارے مظاہر کو باطل نہیں سمجھتا

باب

بلکہ اُن کو حقیقی خیال کرتا ہے تو وہی شخص کام کرتا ہے اور دوبارہ آواگون کے چکروں میں پڑتا ہے اگرچہ یہ باطل ظہورات مثل دیگر دھوکوں کے ہیں لیکن دوبارہ پیدائش اور غم کے پیدا کرنے کی قوت رکھتے ہیں درحقیقت تکلیف ہی تکلیف ہے۔

یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ عدمی رائے (شونیہ وادن) کے بموجب اگر کوئی شے حقیقی نہیں ہے تب ان کا یہ کہنا کہ کوئی شے پیدا ہوتی ہے نہ فنا ہوتی ہے یہ بھی باطل ہوگا۔ چندر کیرتی جواب دیتے ہوئے کہتا ہے کہ شونیہ وادی کے نزدیک صداقت کامل خاموشی ہے جب شونیہ وادی رشی استدلال کرتے ہیں تو وہ محض تھوڑی دیر کے لیے لوگوں کے طریقہ استدلال کو قبول کر لیتے ہیں اور خود ان کے طریقے پر بحث کرتے ہیں تاکہ ان کی امداد کریں اس سے یہ نتیجہ ہوگا کہ کل مظاہر کے بارے میں صحیح خیال قایم ہو جائے گا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ بجائے اس کے کہ ہمارے سارے دلایل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کل صورتیں باطل ہیں اور یہ امر ہمارے تجربے سے مصدقہ ہو جاتا ہے اس لیے کہ ساری چیزیں جن کو ہم تجربہ کہتے ہیں وہ تو باطل وہم و فریب ہیں جس طرح کہ یہ مظاہر حقیقی جوہر نہیں رکھتے اور فریب ہیں

جب پرتی تیہ سمت پاد کا اصول بیان کیا جاتا ہے کہ یہ فوات وہ ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ساری اشیا کے بارے میں ظاہر کیا جائے کہ یہ محض ظہور ہیں جو یکے بعد دیگرے آتے ہیں اس لیے کہ وہ حقیقی جوہر یا فطرت نہیں رکھتے ہیں عدمیہ (شونیہ داد) کا بھی مفہوم ہے پرتی تیہ سمت باد یا شونیہ واد کا مفہوم یہ ہے کہ مظاہر میں کوئی صداقت یا جوہر نہیں ہے[1] پس وہ نہ پیدا

[1] دیکھو مادھیہ میک ورتی (بی۔ ٹی ایس) صفحہ ۵۱۔

ہوتے ہیں نہ فنا نہ وہ آتی جاتی ہیں وہ تو صرف مایا یا التباس کی شکل ہیں۔ خلا (شونیہ) کا مفہوم خالص سلب نہیں ہے اس لیے کہ وہ کسی نہ کسی طرح نسبتی ہے اس کا صاف مفہوم یہ ہے کہ اشکال خود اپنی فطرت میں کوئی وجود نہیں رکھتی ہیں (نہی سوبھاوت وم)۔

مادھمیہ میک یا شونیہ واد کے نظام میں تسلیم نہیں کیا جاتا ہے کہ کوئی شے اپنا جوہر یا فطرت (سبھاو) رکھتی ہے حتیٰ کہ حرارت کے بارے میں بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ آگ کے جوہر کی ہے اس لیے خود حرارت اور آگ بہت سے شرائط کے اتصال کے نتایج ہیں اور وہ چیز جس کا انحصار بہت سی شرطوں پر ہو اس کی بابت نہیں کہہ سکتے کہ وہ خود کسی شے کا جوہر یا فطرت ہے شے کا حقیقی جوہر یا اس کی فطرت وہ ہے جو کسی دوسری چیز پر منحصر نہ ہو پس کسی ایسے جوہر یا وجود کو نہیں بتلایا جا سکتا جو خود مستقل ہو پس ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ شے وجود رکھتی ہے اگر کوئی شے اپنے جوہر یا وجود سے متصف نہیں ہے تو ہم دوسری چیزوں کا جوہر اس سے متعلق نہیں کر سکتے۔ اگر ہم کسی شے کو کسی دوسری شے کی پیدائش کا سبب تسلیم نہیں کرتے تو ہم یہ اقرار نہیں کر سکتے کہ کوئی شے کسی دوسری شے کا سلب ہے اگر کوئی شخص تخلیقی اشیا کے بارے میں یقین رکھتا ہے اور بعد میں اُسے معلوم ہو کہ ان کی ایسی حقیقت نہیں ہے تو بلاشبہ یہ سلب ہے لیکن ہم کسی شے کو ایجابی نہیں کہہ سکتے تو ہم اس کو سلبی بھی نہیں کہہ سکتے۔[۱]

یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ باوجود اس کے ہم ایک عمل کو دیکھتے ہیں کہ وہ جاری ہے مادھمیہ میک جواب دیتے ہیں کہ

---

[۱] مادھمیہ میک ورت تی صفحہ ۹۳ تا ۱۰۰۔

باش عمل تغیر ان اشیا سے تخلیق نہیں ہو سکتا جو مستقل ہیں اور ہم مشکل سے کہہ سکتے ہیں کہ عارضی اشیا کے حوالے سے اس عمل کا ذکر کردیں اس لیے کہ جو شے عارضی ہے وہ فانی ہے جبکہ وہ پیدا ہوئی ہے پس کوئی ایسی شے نہیں ہے کہ اس عمل کو صحیح قرار دے سکے پس وہ شے جو وجودی معلوم ہوتی ہے نہ کہیں سے آتی ہے نہ کہیں جاتی ہے پس ہم اس کے عمل کو تسلیم نہیں کرسکتے یہ نہیں ہوسکتا کہ دوسرے وقت عمل متغیر ہو اس لیے کہ اس کی حالت دوسری چیزوں کی سی نہیں ہے اس طرح علت و معلول کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ حقیقت میں ان میں کوئی ربط ہے ۱۴۲ اور یہ کہنا تو غلط ہے اس لیے کہ ہم کتنا ہی تلاش کریں تو ہم سوائے پانچ اسکندھوں کے اور کچھ نہیں پاتے علاوہ بریں اگر روح وحدت ہے تو وہ عمل یا ترقی کے تحت نہ آئے گی اس لیے کہ فرض کرنا ہوگا کہ روح ایک ہی وقت میں ایک سیرت کو ترک کرتی ہے اور دوسری کو اختیار کرتی ہے اور ایسا خیال کرنا ناقابل ادراک ہے[1]

پھر سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی عمل نہیں ہے اور ہزارہا تکالیف دنیوی کے وجود کا کوئی چکر نہیں ہے تب نروان کیا رہ جاتا ہے اس کے بارے میں تو یہ کہا گیا ہے کہ وہ سارے مصائب (کلیش) کی آخری فنائیت ہے۔ مادھیہ میک یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ نروان کی تعریف ہمارے مسلک کے مطابق نہیں ہے مدھیہ میک نظریے کی رو سے نروان سارے مظاہر کے جوہر کا عدم ہے جس کے بارے میں یہ خیال نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ فنا ہو گئی ہے یا پیدا ہوئی ہے

[1] مادھیہ میک ورتی صفحہ ۱۰۱ تا ۱۰۲۔

باب ۵

(انرد ھیم انت پن نم نروان میں سارے مظاہر فنا ہو جائیں گے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ نروان میں مظاہر فنا ہو جاتے ہیں لیکن صرف رشی میں رہی سانپ کی طرح جو واقعی وجود نہیں رکھتے[1] نروان کوئی ایجابی شے نہیں ہے نہ وہ حالت وجود (بھاؤ) ہے اس لیے کہ تمام ایجابی احوال و اشیا علل متحدہ (سنسکرت) کی مشترکہ پیداوار ہیں اور لایق فنا و تحلیل ہیں، نہ وہ سلبی وجود بھی نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ ہم کسی ایجابی وجود کو نہیں بتلا سکتے نہ ہم سلبی وجود کو بتا سکتے ہیں اور وہ اشکال و مظاہر جن کا ہمیں علم ہوتا ہے وہ یکے بعد دیگرے عمل و تغیر کی حالت میں نظر آتے ہیں۔ لیکن اس سے ماورا کوئی جوہر یا وجود یا صداقت نہیں ہے بعض وقت یہ مظاہر مخلوق معلوم ہوتے ہیں اور بعض وقت فنا نظر آتے ہیں۔ لیکن ان کا تعین بطور وجود یا عدم نہیں ہو سکتا۔ نروان تو نمایاں مظہری رفتار (پرپن چیرا ونی) کی کامل فنائیت ہے اس لیے کہ یہ تصورات مظاہرات سے متعلق ہیں نہ سلبی نہ ایجابی، اس حالت میں کوئی شے معلوم نہیں ہوتی ہے حتے کہ علم بھی مظاہر کی صورت گری سے رک جاتا ہے اس کا بھی پتا نہیں چل سکتا حتے کہ خود بودھ ایک مظہر ہے ایک سراب ہے ایک خواب ہے اور اُس کی ساری کی ساری تعلیم خواب و خیال ہے[2]

یہ غور کرنا بہت آسان ہے کہ اس نظام میں نہ نجات ہے نہ قید ہے اور سارے مظاہر اظلال و سراب و خواب و خیال و مایا و سحر و مجازی (نہی سبھاؤ) ہیں یہ فرض کرنا ایک علم باطل ہے کہ

۱۴۴

---

[1] مادھیمیک ورتیّ صفحہ ۱۹۴۔
[2] ؍؍ ؍؍ ؍؍ صفحہ ۱۶۲ اور ۲۰۱۔

باب ۵

کوئی شخص حقیقی نروان کے حصول میں کوشاں ہے[۱] اسی انانیت باطل کو اودیا سمجھنا چاہیے۔ جب ہم گہری نظر سے غور کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایجابی وجود کا خفیف سا بھی کوئی نشان نہیں ہے اگر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جہالت (اودیا) نہیں ہے تو ترکیبیں سنسکار بھی نہیں ہیں اگر ترکیبیں نہیں ہیں تو شعور بھی نہیں ہے وقس علیٰ ہذا لیکن جہالت کے بارے میں ایسا نہیں کہا جاسکتا ہے کہ میں سنسکار کو پیدا کر رہا ہوں ہے لیکن سنسکار کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ ہم کو اودیا نے پیدا کیا ہے لیکن جہاں اودیا ہے وہاں سنسکار اور یہی حال دیگر مقولات کا ہے۔ پرتی تیہ سمت پاد کی یہ حیثیت بطور ماقبل عقل کے انحصاری نتیجے کی ہے۔

دوسرے نقطۂ نظر سے کہ اجتماع یا اتصال پر اس کا انحصار ہے کہ یہ چار عناصر کے اتصال (سمواۓ) اور مکان (آکاش) شعور (وگیان) سے انسان مرکب ہوتا ہے اور خاک کی وجہ سے انسانی جسم ٹھوس ہوتا ہے اور پانی سے جسم انسانی کی چربی ہوتی ہے اور ہاضمہ آگ کی وجہ سے ہے اور سانس ہوا کی وجہ سے ہے اور آکاش کی وجہ سے مسام اور وگیان کی بناپر شعور نفسی اور ان سب کے اتصال سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ انسان ہے لیکن یہ عناصر خیال نہیں کرتے کہ ہم نے جو وظائف انجام دیے ہیں وہ خود ہر ایک سے کیے جائیں واقعتاً ان میں سے کوئی بھی نہ اصلی جواہر ہیں نہ وجود ہیں نہ روحیں ہیں جہالت کی بناپر ان کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ وہ وجود میں ہیں اور ان کے مابین تعلق پیدا کیا جاتا ہے اس طرح

---

[۱] مادھیہ میک ورتی صفحات ۱۰۱ تا ۱۰۸۔

باب ۵

جہالت سے سنسکار پیدا ہوتے ہیں جو محبت اور نفرت و بے تعلقی (راگ دویش اور موہ) پر مشتمل ہوتے ہیں اور ان سے وگیان اور چار اسکندھ پیدا ہوتے ہیں اور یہ چاروں نام و صورت (نام و روپ) پیدا کرتے ہیں اور ان سے حواس (سدا یتن) پیدا ہوتے ہیں اور ان تینوں سے اتصال (سپرش) پیدا ہوتا ہے اور اس سے حسیات اور ان سے خواہش (ترشنا) پیدا ہوتی ہے وقس علیٰ ہذا ان کی روانی دریا کے لہروں کی مانند ہے لیکن ان سب کی سرشت یا ان کے سہارے کے لیے کوئی جوہر یا صداقت نہیں ہے[۱] پس ہم ان مظاہر کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ وہ وجود یا عدم ہیں حتیٰ کہ ابدیت اور عدمیت کی صداقت کو بھی نہیں تسلیم کرتے اسی وجہ سے اس اصول کو متوسط اصول یا مدھیہ میک کہتے ہیں[۲] اور عدم اور وجود ایک نسبتی صداقت (سمِ ورتی ستیہ) رکھتے ہیں جیسا کہ سارے مظاہر میں ہے ان میں کوئی حقیقی صداقت نہیں ہے نہ کوئی اور شے ہے (پرمارتھ ستیہ) اخلاقیات اس عدمی نظام کا ایک اہم جزو ہے جس قدر اہمیت اس کی اس نظام میں ہے اور کسی ہندو نظام میں نہیں ہے ناگارجن کی سہرلیکہ مترجمہ و نزل (۱۸۸۶) کے چند فقرے نقل کرتا ہوں اس کا ترجمہ تبتی ترجمے سے ہوا ہے۔

(۶) یہ معلوم ہے کہ دولت فانی اور عارضی (اسار) ہے پس اخلاقی اصول یہ ہے کہ بھکشو، برہمن، غریب اور دوستوں پر

۱۔ دیکھو مادھیہ میک ورتی صفحہ ۲۰۹ تا ۲۱۱ جو شالستمبہ سوتر سے لیا گیا ہے اور واچسپتی مشر شنکر کی برہم سوتر کی اپنی شرح بھامتی میں اس فقرے کو نقل کرتا ہے
۲۔ " " " " " " " " " صفحہ ۱۶۰

باب۳ صرف کرو خیرات سے بڑھ کر کوئی دوست نہیں ہے۔
(۷) اخلاق (شیل) کو بے عیب، بے آمیزش، بے درو غ اور
عظمت ظاہر کرو اس لیے کہ ساری عظمت و جلال کا انحصار
اخلاق پر ہے جس طرح زمین متحرک اور غیر متحرک ...... اشیا کا
سہارا ہے۔
(۸) خیرات، خلق، صبر، توانائی، مراقبہ، عقل کی ناقابل وزن
اور اعلیٰ سے اعلیٰ نیکیوں کی عادت ڈالو۔ اس لیے کہ جب تم
سمندر حیات کے آخری کنارے پر پہنچو تو جن (شہزادہ) ہو سکو۔
(۹) خاندان، شکل وصورت، عظمت، شباب یا طاقت سے متعلق حرص
(مات سریہ)، فریب (شاٹھیہ) منافقت (مایا) شہوت پرستی (کوسیدیہ) غرور (مان)
لالچ (راگ) نفرت (دوش) تکبر (مد) کو اپنے دشمنوں کی طرح سمجھو۔
(۱۵) چونکہ کوئی شے صبر سے زیادہ دشوار حصول نہیں ہے پس
غصہ مت کرو۔ بدھ نے کہا ہے جو غصہ ترک کرتا ہے وہ اناگامی کا درجہ
حاصل کرتا ہے (وہ رشی جو آواگون کی تکلیف نہیں برداشت کرتا)۔
(۲۱) دوسرے کی بیوی پر نظر مت ڈال۔ اگر تو اسے دیکھے تو
اس کی عمر کے لحاظ سے اپنی ماں، بہن، بیٹی سمجھ۔
(۲۴) جس شخص نے چھ حواس کی بے ثبات متحرک
اور عارضی اشیا کو فتح کیا گویا جس نے جنگ میں بے شمار دشمنوں کو
زیر کیا تو وہ شخص قابل تعریف ہے اور وہی بڑا سورما ہے جس کا
ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔
(۲۹) تو جو دنیا سے آگاہ ہے تو آٹھ دنیوی احوال سے
بے نیاز ہو جا مثلاً نفع ونقصان، مسرت والم، عزت وذلت،
تعریف ومذمت، اس لیے کہ یہ تمھارے خیالات کی چیزیں
نہیں ہیں۔
(۳۷) لیکن وہ عورت جو بہن کی طرح نرم دل ہے دوست

باب

کی طرح دل لبھانے والی ہے۔ اور بطور ماں کے خبر گیراں ہے اور نوکر کی طرح وفادار ہے تم اُس کی عزت خاندان کی سرپرست دیوی کی طرح کرو۔

(۴۰) ہمیشہ کامل طور پر مہربانی، رحم، مسرت اور بے ہمگی کا دھیان کیا کرو اگر تم کوئی بڑا درجہ نہ حاصل کر سکے تو یقیناً برہمہ کے عالم کی مسرت (برہمہ دہار) حاصل ہوگی۔

(۴۱) چار دھیان کرنے سے تم برہمن کی قسمت کا پھل پاؤ گے بشرطیکہ خواہش (کام)، فکر (وکار)، خوشی (پریاتی) مسرت و الم (سکھہ دکھہ) کو ترک کردو۔

(۴۹) اگر تم کہتے ہو کہ میں صورت نہیں ہوں تم سمجھو گے کہ میں صورت سے موصوف نہیں ہوں اور نہ میں صورت میں رہتا ہوں نہ صورت مجھ میں ہے اسی طرح تم چار مجموعوں کو باطل سمجھو گے۔

(۵۰) یہ مجموعے نہ خواہش، نہ وقت نہ فطرت (پرکریتی) نہ خود (سوبھاوانت) اور نہ خدا (ایشور) سے پیدا ہوتے ہیں نہ وہ بلا علت ہیں سمجھ لو یہ جہالت (اودیا) اور خواہش (ترشنا) سے پیدا ہوتے ہیں۔

۱۴۵

(۵۱) مذہبی رسوم (شیل برت پرامرش)، باطل آرا (متھا درشٹی) اور شکوک (وچکتا) سے تعلق رکھنا گویا تین بیڑیاں ہیں۔

(۵۳) جہاں تک ممکن ہو مستعدی سے اپنے آپ کو اعلے اخلاق، اعلی عقل، اعلی فکر کی تعلیم دو اس لیے کہ ان تینوں میں کامل طور پر ڈیڑھ سو قواعد (پراتی موکش) ہیں گا۔

(۵۸) اس لیے جبکہ ثابت ہوا کہ یہ تمام عارضی (انتیہ) بغیر جوہر (اناتم) بغیر معاونت (آشرن) بغیر محافظ (اناتھہ) اور بغیر مکان (استھان) ہے اے انسانوں کے دیوتا تو اس

باب کرو ۔۔۔ کے فضول (اسرار) کدلی درخت سے قانع ہوجا۔
(۱۰۴) اگر تمھارے کپڑوں یا سر کو آگ لگ جائے تو اُسے بجھاؤ گے اُس وقت بھی خواہش کی فنا کی کوشش کرو۔ اس سے بڑھ کر کوئی اہم ضرورت نہیں ہے کہ خواہش کو فنا کیا جائے۔
(۱۰۵) اخلاق، علم، دھیان سے پرسکون ومفتوح نروان کی بلاآلایش عظمت حاصل کرو جو سن وشعور، موت یا فنا کے تحت نہیں ہے اور زمین، پانی، آگ، ہوا، سورج چاند سے خالی ہے۔
(۱۰۷) جہاں عقل نہیں ہے وہاں دھیان نہیں ہے جہاں دھیان نہیں ہے وہاں عقل نہیں ہے سمجھو کہ وہ جو ان دونوں سے موصوف ہے تو وہ سمندر حیات کو مثل باغیچے کے سمجھتا ہے۔

بے آشتی تصوریت یا بودھی وگیان واد (صفحہ ۱۴۵)

فلسفۂ بدھ کا وہ مذہب جو وگیان واد یا یوگ آچار کے نام سے موسوم ہے اور جس کی بابت ممتاز ہندی فلاسفہ نے ذکر کیا ہے اور اس فلسفے کا ذکر کمارل اور شنکر نے بھی کیا ہے ایک حد تک اس میں اور شونیہ واد میں اتفاق ہے جس کا ذکر ہم نے گزشتہ میں کردیا ہے سارے دھرم (کیفیات وجواہر) جاہل نفوس کے تصوری ترکیبیں ہیں۔ خارجی دنیا میں کوئی حرکت نہیں ہے جیسا کہ ہم قیاس کرتے ہیں اس لیے کہ وہ موجود نہیں ہیں۔ ان کا ہم خود باعث ہیں اور خود ہی دھوکا کھاتے ہیں کہ وہ خود موجود ہے (نرمت پرتی موہی) ہمارا شعور دو وظایف پر مشتمل ہے ایک تو

ے لنکا ؤتار سوتر صفحہ ۲۱-۲۲۔

ادراکات، دوسری تصوری ترکیبیں، جو ان میں نظم پیدا کر رہی ہیں دکھیاتی وگیان) (وستو پرتی ویکلپ وگیان) یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کا تعین کرتے ہیں نہ یہ ممیز و منفک خیال کیے جا سکتے ہیں (ابھن لکشنے انیونیہ سے تکے)۔ یہ دونوں وظایف عالم ازل کے ظہور سے تعلق رکھتے ہیں اور جبلی میلانات ذاتی کی وجہ سے عمل پذیر ہو رہے ہیں (انا دیکال پرپنچ واسنا ہیتو کنچ[1])۔ ہمارا اسارا حسی علم رک سکتا ہے جب کہ تخیئل کی غیر ظہوری جبلتیں رک جائیں (ابھوت ہارکلپ واسناوئی چھتی نرودھ[2])۔ ہمارا اسارا مظہری علم کوئی صداقت یا جوہر (نہی سو بھاؤ) نہیں رکھتا ہے وہ تو مایائی تخلیق ہے ایک سراب یا خواب ہے کوئی شے ایسا وجود نہیں رکھتی ہے جو خارجی کہلائی جا سکے۔ بلکہ یہ سب نفس کی تصوری تخلیق ہے (سواچت) جو نامعلوم زمانے سے تصوری صور پیدا کرنے کی عادی ہو گئی ہے نفس کی حرکت سے مخلوقات پیدا ہوتی ہیں اور وہ خود کوئی موضوعی یا معروضی صورت نہیں رکھتی ہیں اس طرح نہ ان کا آغاز ہے نہ وجود ہے نہ فنا ہے اور یہی (آلہ وگیان) ہے اور (اُت یاد استھتی بھنگ ورجم) یہ دلیل کہ یہ آلہ وگیان خود کیوں بغیر آغاز ہست و نیست ہے حقیقت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک قیاسی حالت ہے اور اس سے محض سادھی مظہری احوال کی تشریح ہو سکتی ہے پس اس سے کوئی وجود ثابت نہیں ہوتا ہے اس کا صرف یہ حال ہے جس طرح ہم کوئی لفظ کسی مفہوم کے لحاظ سے بولتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم کوئی مخصوص جوہر اس شے سے منسوب کر رہے ہیں۔

۱۴۶

[1] لنکاوتارسوتر صفحہ ۴۴۔

[2] " " صفحہ ۴۳۔

باب ۵

ہم تسلیم نہیں کرتے کہ سارا مرئی مظہر ہمارے نفس کے خارج میں کوئی وجود رکھتا ہے یہ ایک ازلی میلان ہے جو اس عالم منظہری کی صورتوں کی تخلیق کو تعین کرتا ہے اور ایک نوعیت علم ہے (جو اشیا کو بطور مدرک و مُدرَک قبول کرتی ہے) اور نفس میں ایک جبلت بھی موجود ہے جس کا کام یہ ہے کہ وہ شعور کا تجزیہ کرتی ہے اور ان چار وجوہات کی بنا پر وہ آلہ وگیان (نفس میں پیدا کیے جاتے ہیں) ہمارے حسی تجربات پرورتی وگیان) کی لہروں کی ایسی صورت ہے جیسے کہ جھیل کی لہریں۔ اور یہی بطور حسی تجربات ظاہر ہوتے ہیں اور یہی پانچ اسکندھ (جو پنچ وگیان کایا) کہلاتے ہیں اس طرح اس مخصوص ترکیبی صورت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں پس وہ منظہری عالم جس کا ہمیں علم ہے یا وہ مختلف یا مماثل آلہ وگیان سے ہے اس کی یہی صورت ہے کہ وہ لہروں کی طرح ہے جس طرح سمندر کی لہروں کو مختلف یا مماثل نہیں کہہ سکتے۔ جس طرح سمندر لہروں پر حرکت کرتا ہے اسی طرح چت ہمارے سارے حرکات (کرم) کو اکھٹا کرتا ہے اور چیت یا آلہ وگیان اپنے مختلف اعمال (ورتی) انجام دیتا ہے اور بطور من ان کو ترکیب دیتا ہے۔ اور بطور وگیان وہ پانچوں اقسام کے ادراکات کو ترکیب دیتا ہے (وگنا نین وجنانان دریسم کلپسنتے پنچ بھی)۔

مظاہر جو معروضی و موضوعی معلوم ہوتے ہیں ان کا سبب مایا ہے پس اس کو ہمیشہ صورت سمورتیات سمجھا جائے حالانکہ حقیقۃً ہم یہ ہرگز نہیں بتلا سکتے کہ آیا وہ موجود ہیں یا موجود نہ تھے (بھاو[۲])

---

[۱] لنکا دتار سوتر صفحہ ۵۰ تا ۵۵۔

[۲] اسحنگ کی مہایان سوترالمکار صفحات ۵۹-۵۸۔

باب ۵
۱۴۷

جب ہم ان تمام مظاہر وجود و عدم پر غائر نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ساری اشکال کامل نیست ہی نیست ہیں حتیٰ کہ خود تمام سلب بھی ان میں شامل ہیں وہ بھی تو ظہوری اشکال ہیں پس ہمیں ایجابی آخری صداقت حاصل ہوگی لیکن ایسی صورت نہیں ہے اس لیے کہ اس میں تو ایجاب و سلب دونوں داخل ہیں (بھاوا بھاوا سمانتا)[۵۱] پس ایسی حالت جو خود کامل ہے نہ اس کا کوئی نام ہے اور نہ اس کا کوئی جوہر ہے اس کو لنکا وتار سوتروں میں تتھتا کہا گیا ہے[۵۲]۔ اور اسی حالت کو اسی کتاب میں دوسری جگہ خدا (شونتہ) کہا گیا ہے جو واحد ہے اور جس کی نہ ایجاد ہے نہ جوہر[۵۳]۔ اور دوسرے مقام پر اسی کو تتھہ گت گربھ کہا گیا ہے[۵۴]۔

یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ غیر کیف آخری صداقت کا اصول ویدانتی آتما یا برہم یا اشو گھوش کا اصول تتھتا کے مثل ہے ہمیں لنکا وتار کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ راون بدھ سے دریافت کرتا ہے کہ آپ کس طرح کہتے ہیں کہ ہمارا اصول تتھا گت گربھ دوسرے مذاہب فلاسفہ کے اصول آتما کے مثل نہیں ہے اس لیے کہ وہ بے دین اشخاص روح کو ازلی، ابدی، فاعل، غیر کیف، ہمہ جا، غیر متغیر متصور کرتے ہیں۔ بدھ جی اس کا یہ جواب دیتے ہیں= ہمارا اصول ان سب بے دینوں کے اصول کی طرح نہیں ہے اب رہا یہ خیال کہ فلسفے کی ایسی تعلیم جس سے یہ معلوم ہو کہ کوئی شے روح یا جوہر نہیں ہے (نیر آتمیۂ)۔ اس قسم کی تعلیم سے

---

۵۱ اسنگ کی مہایا ساسوتر المکار صفحہ ۶۵۔
۵۲ لنکا وتار سوتر صفحہ ۷۰۔
۵۳ " " " صفحہ ۷۸۔
۵۴ " " " صفحہ ۸۰۔

باب۵ شاگرد خوف زدہ ہو جائیں گے پس میں اسی لیے کہتا ہوں کہ تمام اشیا حقیقت میں تتھاگت گربھ ہیں پس ان کو آتما نہ سمجھو جس طرح ایک مٹی کا تودہ جس سے بہت سی چیزیں بنتی ہیں اسی طرح سارے مظاہر کی غیر وجودی فطرت ساری خصوصیات سے معرّیٰ ہے (سروا وکلپ لکشن ونی ورتم) یعنی اس کو مختلف طریقے پر گربھا یا نر آتما (لاجوہریت) کہا گیا ہے پس تتھاگت گربھا کی تشریح کہ وہ صداقت وحقیقت آخری ہے اس وجہ سے تسلیم کیا گیا ہے کہ بے دین لوگ ہمارے مذہب میں داخل ہونے کے لیے آمادہ ہو جائیں جو تو ہما نظریۂ آتما کو تسلیم کرتے ہیں[1]۔

جہاں تک مظاہر کی صورت کا تعلق ہے تصوری بودھ (وگیان) وادی میں تھوڑے سے تغیرات کے ساتھ پرتی تیہ سمت پاد کے اصول سے متفق ہیں۔ ان کے نزدیک یہ خارجی پرتی تیہ سمت پاد کا وجود ہے جس کا ایک خارجی پہلو ہے اس طرح ایک باطنی پرتی تیہ سمت پاد بھی ہے یہ خارجی پرتی تیہ سمت پاد (انحصاری تخلیق یا ایجاد) اپنے آپ کو مختلف مادی اشیا میں اس طرح ظاہر کرتی ہے جس طرح کسی چیز کے بنانے کے مختلف عناصر کا اتحاد ضروری ہے مثلاً مٹی کا تودہ یا ڈھیر، کمہار کا وجود، اس کا چکر وغیرہ۔ باطنی (ادھیا تمک) پرتی تیہ سمت پاد کا اظہار اودیا ترشنا کرم سے ہوتا ہے اور ان سے اسکندھ اور آتین ہوتے ہیں[2]۔ ۱۴۸

ہماری فہم دو مقولوں کے مرکب پر مبنی ہے جو دپروی جیسے

[1] لنکا وتار سوتر صفحہ ۸۰۔

[2] ؍؍ ؍؍ صفحہ ۸۵۔

باب ۶

بدھی اور وکلپ نکشن گرہامبی نویشا پرتشٹھا یکا بدھی) کہلاتی ہے بھروی چیئے یا بدھی وہ ہے جو مندرجۂ ذیل طریقوں سے اشیا کا علم حاصل کرتی ہے یعنی کہ وہ "وو یہ" یا "وہ" ایکتو ان ہیت وا) یا وہ دونوں ہیں یا دونوں نہیں (ابھیہ ان ابھیہ) یا وہ ہست ہیں یا نیست (استی ناستی) یا وہ ازلی یا غیر ازلی ہیں (ننتہ اننتہ) لیکن حقیقت میں ان سب کی تصدیق منظاہر سے نہیں ہو سکتی دوسرا مقولہ نفس یا ذہن کی اس عادت پر مشتمل ہے جس کے اثر سے وہ اشیا کو ترکیب دیتا اور اختلاف و ترتیب اور موضوع و معروض، علت اور دیگر روابط منطقی پیدا کرتا ہے (اور ان سب کو اپنی ترکیبی فعلیت سے پیدا کرتا ہے ۔ پری کلپ) جو شخص ان مقولات سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ یہ نفسی ہیں اور مادی عالم خارجی کا کوئی وجود نہیں ہے یہ تو ہمارے نفسی تجربے کی حیثیت رکھتے ہیں درحقیقت پانی نہیں ہے بلکہ چکنے پن کی حسی ترکیب ہے کہ وہ پانی کو خارجی مادہ بنا دیتی ہے اس طرح وہ فعلیت یا توانائی ہے جس کی حسی ترکیب سے آگ کا وجود پیدا ہو جاتا ہے اور حرکت کی حسی ترکیب ہے جس سے ہم ایک خارجی جوہر معلوم کرتے ہیں اس طرح مجازی کو حقیقی سمجھنے کی بری عادت کا یہ نسخہ ہے کہ ہم سمجھتے ہیں کہ پانچ اسکندھ ہیں اگر یہ متحد ہو کر نظر آتے ہیں تو ہم ان میں علایق علت کا تصور نہیں کر سکتے اگر یہ مسلسل ہوں تو ہم ان میں نہ کوئی تعلق پیدا کر سکتے ہیں اور نہ متحد کر سکتے ہیں حقیقتہً نہ کوئی چیز پیدا ہوتی ہے نہ فنا ہوتی ہے یہ تو خود ہمارا تخلیقی تخیل ہے جو اشیا کو بنا رہا ہے جیسا کہ وہ ان کے علایق کے ساتھ ادراک ہوتا ہے اور ہم ادراک کرنے والے ہوتے ہیں یہ تو ایک وضعی خیال ہے (دیوہار) کہ ہم اشیا کے بارے میں کہتے ہیں کہ معلوم ہیں[1]۔

[1] لنکاوترسوتر صفحہ ۸۰ "ویاوہار" کا مقابلہ کرو جو مظہری اور وضعی عالم کے معنوں میں استعمال کیا گیا ہے جن معنوں میں شنکر نے استعمال کیا ہے۔

باب ۵

جب ہم گفتگو کے ذریعے کسی چیز کا نام لیتے ہیں تو وہ حقیقۃً بولنے کی ترکیب ہے (واگ وکلپ) پس غیر حقیقی ہے کوئی شخص جب کسی چیز کی بابت گفتگو کرتا ہے تو وہ ان کی علت کے علاقے کے بغیر ان اضافی اشیا کا بیان نہیں کرتا پس ہم ان الفاظ کو صحیح نہیں کہہ سکتے اور حقیقی صداقت (پرمارتھ) یوں گفتگو کے ذریعے ہرگز بیان نہیں ہو سکتی۔

۱۴۹

لاشیئیت (شونیتا) اشیا کی جانچ سات طریقوں سے ہو سکتی ہے۔

(۱) کہ ہمیشہ ان کا آپس میں ایک دوسرے پر انحصار ہے پس وہ خود مخصوص خصوصیات سے متصف نہیں ہیں چونکہ خود ان کا تعین نہیں ہو سکتا اس لیے کہ خود ان کی نوعیت غیر معین ہے اور دوسری شے سے ان کا حوالہ دینا غیر معین ہے اس لیے کہ وہ سب ناقابل تعریف ہیں (لکش شونتا)۔

(۲) چونکہ وہ ایجابی جوہر (بھاؤ سبھاؤ شونیتا) نہیں رکھتیں پس وہ فطری دھرم (سبھاؤ بھادوت پتی) سے پیدا ہوتی ہیں۔

(۳) وہ اشیا جو نامعلوم نیست (اپرچرت شونیتا) ہیں پس ساری اسکندھ نروان میں غائب ہو جاتے ہیں۔

(۴) کہ وہ اشیا جو مظہری طور پر ظاہر ہوتے ہیں اور نیست (پرچرت شونیتا) سے مربوط ہیں پس ان کے اسکندھ کوئی حقیقت نہیں رکھتے نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے ربط رکھتے ہیں لیکن پھر بھی وہ کسی نہ کسی طرح علت کی رو سے مربوط ہیں۔

(۵) ہم اشیا کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ وہ کوئی معین فطرت رکھتی ہیں اور وہ سب کی سب لسانی اعتبار (نراَبھی لپیہ شونتا) سے ناقابل ثبوت ہیں۔

(۶) ان اشیا کی بابت ہمیں کوئی علم نہیں ہو سکتا بجز اس کے

باب ۵

جو خواہشات کی طول طویل خرابیوں کی وجہ سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ وہ خواہشات ہیں جو ہماری نظر کو ناپاک کرتی ہیں۔

(۷) اشیا نیست ہیں اس لحاظ سے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ کسی خاص جگہ یا وقت میں ہیں جہاں وہ نہیں ہیں (اترے ترشونتا)۔ پس صرف نیستی ہی نیست ہے جو نہ قایم بالذات ہے اور نہ قابل تحلیل ہے عالم بجز خواب اور مایا کے کیا ہے سلب (نرودھ) کی دو قسم آکاش (مکان) اور نروان ہیں پس جو اشیا نہ وجود ہیں نہ عدم تو ان کا وجود سوائے احمقوں کے خیال کے اور کہاں ہوسکتا ہے۔

بدیہی یہ رائے اُس مذہب کے اس اصول کے خلاف ہے جس کے نزدیک حقیقت تتھاگت گربھ کہلاتی ہے (وہ رحم جس میں یہ تتھ تا داخل ہے) اور سارے مظہری ظواہر کے اجتماعات (اسکندھ) اور عناصر (دھاتو) اور حسی فعل کے میدان (آتین) وغیرہ اس کو ناپاکیوں سے چھپاتے ہیں اور قیاس ہوتا ہے کہ یہ روح کلی کی حقیقت کے قریب تر ہے لنکاوتار میں اس تضاد کے دور کرنے کے لیے یہ تشریح دی گئی ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ تتھاگت گربھ ایک حقیقت ہے یہ تو ایک مصنوعی چارہ ہے تاکہ جو لوگ نئر آتمیہ (غیر روح) کے اصول کے سننے سے خوف زدہ ہوتے ہیں اُن کو ترغیب ہو۔

۱۵۰

بدھ وستو خیر بر تر اس چو گنے علم سے حاصل کر سکتے ہیں:- (۱) سوچتتا درشیہ بھاوتا (۲) اُتپاد ستھی بھنگ ورجنتا (۳) باہیہ بھاوابھاوپ لکشنتا (۴) سوپرتیا آریہ گیانادھی گما بھنا لکشنتا۔

باب ۵

اول کا مفہوم یہ ہے کہ ساری اشیا ہمارے نفس کی مخلوقات ہیں۔ دوسرے کا مفہوم یہ ہے کہ اشیا نہ جوہر رکھتی ہیں نہ وجود نہ فنا۔ تیسرے کا مفہوم یہ ہے کہ ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ یہ سمجھے کہ کل اشیا ہست ہیں یا نیست اس [illegible] لیے کہ ان کی ہستی محض سراب ہے اور جو اس ازلی خواہش سے پیدا ہوئی ہے کہ ہم کثرت اشیا کو پیدا کریں اور ادراک کریں اور اسی سے ہم چوتھے اصول پر پہنچ جاتے ہیں کہ ساری اشیا کی نوعیت کا صحیح مفہوم حاصل کریں۔

لنکا وتار میں جن چار دھیان کا ذکر ہے وہ یتر واد بدھ مت کے دھیانوں سے مختلف ہیں۔ یہ دھیان (۱) بالوپ چارک (۲) ارتھ پر وچے (۳) تتھ تالمبن (۴) تتھاگت۔ پہلے دھیان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کی مشق شراوک اور پرتیک بدھ کرتے ہیں وہ اس اصول پر توجہ کرتے ہیں کہ روح کا وجود (پدگل نیئر اتمیم) نہیں ہے اور ہر شے عارضی تکلیف دہ اور ناپاک ہے جب اس طریقے سے شروع سے آخر تک سب چیزوں پر غور کیا جائے تو رشی اس درجے تک پہنچ جاتا ہے کہ سارا تصوری علم (اسمگیا نرودھات) موقوف ہو جاتا ہے اس کو والوپ چارک دھیان (برائے مبتدیاں) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

دوسرا دھیان ایک اونچی منزل ہے جہاں نہ صرف یہ کامل شعور ہے کہ ذات کا کوئی وجود نہیں ہے بلکہ یہ خیال بھی ہے کہ نہ تو یہ اصول اور نہ ہی دیوں کے اصول موجود ہیں اور نہ دھرم ہیں جو ظاہر ہوتے ہیں یہ ارتھ پراوچے دھیان کہلاتا ہے اس لیے کہ رشی اس موضوع پر توجہ کرتا ہے کہ ساری اشیا کی نوعیت کی کامل تلاش ہے (پرو چے ارتھ)۔

تیسرا دھیان: اس میں نفس یہ خیال کرتا ہے کہ نہ تو فکر ہے نہ ذات ہے نہ یہ خود تخیل کا نتیجہ ہے اور جو تتھتا میں ضم

باب ۵

ہو جاتا ہے یہ دھیان تتھہ تالمبن کہلاتا ہے اس لیے کہ اس کا معروض تتھہ تا ہے۔

سب سے آخری دھیان چوتھا ہے جس میں نفس کا مرور تتھہ تا کی حالت میں ہوتا ہے ایسے کہ لاشیئیت اور سارے مظاہر کے ناقابل تصوریت کامل طور پر محقق ہو جاتی ہے اور نروان یہ ہے کہ ساری اصلی خواہشات (واسنا) جن کا اظہار علم میں ہوتا ہے۔ فنا کی جاتی ہیں اور نفس جو فہم و ادراک کرتا ہے جس سے باطل یا مجازی مخلوقات پیدا ہوتی ہیں عمل کرنے سے رک جاتا ہے اس حالت کو ہم موت نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ یہ تناسخ نہیں ہے اس کو فنا بھی نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ مرکب اشیا فنا ہوتی ہیں یہ موت و فنا سے مختلف ہے اس لیے یہ لوگ تو اس حالت کو نروان کہہ کر مطمئن ہو جاتے ہیں جس میں ساری اشیا کی خصوصیات عامہ (عارضیت و مصیبت) کے علم کے ذریعے سے کہ وہ اشیا سے مربوط نہیں ہیں اور احکام غلط لگانے سے رک جاتے ہیں[1]

151

پس ہم دیکھتے ہیں کہ ان سارے مظاہر کی کوئی علت نہیں ہے جیسا کہ بے دین اشخاص ثابت کرتے ہیں جب یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا فریب یا دھوکا ہے تو اس سے کیا مفہوم ہوتا ہے یہی کہ نہ کوئی علت ہے نہ سبب وہ مظاہر جو پیدا ہوتے ہیں اور قایم رہتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں وہ صرف مکدر تخیل کی ترکیبیں ہیں اور تتھہ تا بجز اس کے کچھ نہیں کہ تخیل کی فطرت یا ترکیبی جبلت تغیرات پیدا کرتی ہے جو ازلی خواہشات (واسنا)[2] کے تلازم سے مکدر ہے تتھہ تا التباس کے سوا کوئی حقیقت نہیں

---

[1] لنکاوتار سوتر صفحہ ۱۰۰۔

[2] یہی کتاب صفحہ ۱۰۹۔

باب ۵

رکھتا ہے یہ خود التباس ہے جبکہ دھو کے کا فعل رک جائے یہی ہے جو نفس سے دور یا جدا ہے (چیت وی مکت) اس لیے کہ تخیل کی کوئی تعبیر نہیں ہے (سر دِ کلپ نا وِ رہیم)[1]۔

سوتران تک نظریۂ ادراک (صفحہ ۱۵۱)

—————(۰:۰)—————

دھرموتار (۸۴۷ء) نیائے بندو یہ منطقی و علمیاتی تصنیف ہے (مصنفہ دھرم کیرتی ۶۳۵ء) کا شارح کہتا ہے کہ حقیقی علم (سم یک گیان) ایک غیر متغیر مقدم کی تکمیل ہے کہ انسان اس کی خواہش رکھتا ہے (سمیگ گیان پورویکا سروا پرشارتھہ سدھی)[2] جب ہم کسی علم کے استحضار میں آگے بڑھتے ہیں اور ہم اسی کے ذریعے شئے کو منحصر پاتے ہیں تو یہی صحیح علم ہے۔ پس صحیح علم یہی ہے کہ جس چیز کی ہم کو خواہش ہے ہمیں حاصل ہو جائے۔ پس وقوف کا عمل ادراکی احضار سے شروع ہوتا ہے اور شئے مصرحہ کے حصول پر ختم

۱۵۲

---

[1] وجنان واد مذہب کا حال لنکا وتر سوتر سے جمع کیا گیا ہے اس مذہب کی کوئی مستند تصنیف نہیں ملتی ہے اس مذہب کے بارے میں ہندو تنقیدات و بیانات ان کتابوں میں مل سکتے ہیں جیسے کماریل کی شلوک وارتک یا شنکر کی بھاشیہ ۲، ۲، وغیرہ اشواگھوش کی مہایان سوتر النکار ایسے فرائض سے بحث کرتی ہے جو رشی کے کردار کی بابت ہیں (بدھ ستو)، اور نظام مابعد الطبیعیات پر بحث نہیں کرتی۔

[2] دھرم کیرتی خود اپنی سنتانانتر سدھی میں خود کو وجنانی واد کا حامی بتلاتا ہے یہ تصنیف فلسفۂ خودی پر ہے لیکن نیائے بندو ٹیکا ٹپنی (صفحہ ۱۹) کا مصنف نیائے بندو کے متعلق صحیح کہتا ہے کہ وہ سوترانتک نقطۂ نظر سے ہی لکھی گئی ہے۔

[3] یہ مختصر اقتباسات نیائے بندو کے دو شارحین وینت دیو اور شانت بھدر ا

باب ۵

ہوتا ہے اور اس سے ضرورت عمل کی تکمیل ہوتی ہے دار تھا دھی گمپات سماپ تہ پرمان و یا پارہ) پس اس طرح حصول ادراک وتوف میں تین درجے ہیں (۱) احضار (۲) اس کے موافق ہماری مستعدی (۳) حصول معروض ہماری خواہش کے مطابق جس کے لحاظ سے ہماری سعی وقوف کا راستہ اختیار کرتی ہے۔ انتاج بھی صحیح علم کہلاتا ہے اور ہمارے عمل ضرورت میں کام آتا ہے کہ وہ اشیا میں تعین اور رابطہ پیدا کرتا ہے اور اُن کی تحقیق میں مدد دیتا ہے یہ احضار تو ادراک میں براہ راست ہوتا ہے لیکن انتاج میں بلاواسطہ یہ وقوف کی تلاش اپنے مقاصد کے حصول کے لیے ہے۔ علم کے موضوع سے فلسفیانہ تصانیف میں بحث کی جاتی ہے اس لیے کہ علم کی تلاش لوگوں کو ہے پس وہ علم جو معروضی شناخت کی طرف رہنمائی نہ کرے صحیح علم نہیں ہے جس طرح پر فریب ادراکات ہیں جیساکہ ایک سفید تانبے گھونگے کا ہے جو بطور زرد ہے یا خوابی ادراک، صحیح علم نہیں ہے اس لیے ان سے ایسی اشیا کی تحقیق نہیں ہوتی جو انھوں نے ظاہر کی ہیں یہ درست ہے اور اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ جب ساری چیزیں عارضی ہیں اور وہ معروض جو بوقت ادراک مدرک ہوا وہ نہیں ہے جو بعد میں معلوم ہوا لیکن موجودات کے سلسلے جو کسی نیلی شے کے پہلے ادراک سے شروع ہوتے ہیں تو وہ خود اسی قسم کی دوسری چیزوں کی تحقیق کے بعد خود کو مسلمہ قرار دیتے ہیں

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ (ساتویں صدی عیسوی) سے حاصل کیے گئے ہیں جو دھرموتار کی شرح نیائے بندو ٹیکالی شرح نیائے بندو ٹیکاتپ پنی میں دستیاب ہوئے لیکن یہ تصانیف ناقابل حصول ہیں۔

۱؎ نیائے بندو ٹیکاتپ پنی صفحہ ۱۱۔

باب ۸ ش ۱۵۳

جب یہ کہا جاتا ہے کہ صحیح علم غیر مختلف مقدم قابل خواہش شے کی تکمیل ہے یا کسی نفرت انگیز شے کا دور کرتا ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ صحیح علم براہ راست اس کی علت ہے اس لیے کہ کسی صحیح ادراک کے پیدا ہونے سے گزشتہ تجربات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جب خواہش پیدا ہوتی ہے اور اس خواہش کے ذریعے سے کوشش شروع کی جاتی ہے تو نتیجے کے طور پر خواہش کا معروض حاصل ہو جاتا ہے اس طرح غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح علم شے کا راست سبب نہیں ہے یہ تو یقینی ہے کہ صحیح علم براہ راست خواہش کی شے کو ظاہر کرتا ہے اور یہ شے ایک محض احضار ہے اور یہ دریافت کا موضوع نہیں ہے یہ تو اس وقت تحقیقات کا موضوع ہوتا ہے جب کہ ہم اس شے کو حاصل کر رہے ہوں جس کا اظہار ادراک نے کیا ہے۔

ادراک کی تعریف دھرم کیرتی نے یہ کی ہے کہ وہ ایک احضار ہے جو معروضات سے پیدا ہوتا ہے اور علایق سے غیر متلازم ہے اور جو غلط نہیں ہے حقیقۃً اس تعریف سے حقیقی نوعیت ادراک کی ظاہر نہیں ہوتی (کلپنا پوڈھم بھران تم)[1] بلکہ اس شرط کا اظہار ہوتا ہے کہ جس کی تکمیل شے کے صحیح ادراک کے لیے ضروری ہے ادراک کے غلط نہ ہونے کا کیا مفہوم ہے

---

[1] پہلی بار جو تعریف دنناگ ۵۰۰ء کی پرمان سموچ چے (سنسکرت میں نہیں ملتی ہے) میں دی گئی ہے وہ چکلنا بوڈھم ہے دھرم کیرتی کے نزدیک یہ غیر معین علم (نرویکلپ جنان) ہے صرف معروض کی نقل پر مبنی ہے جو حواس کے احضار سے ہے یہ صحیح عنصر ادراک میں پیش ہوتا ہے معین علم جو (سویکلپ جنان) نفس کی تصوری فعلیت سے پیدا ہوتا ہے اور جو معروض سابقہ تجربہ کی ہوئی شے سے مماثل ہوتا ہے نہیں کہہ سکتے کہ صحیح استحضار ہے اس کا جو واقعی اس کو احضار ہوا ہے۔

باب ۱۵

صرف یہی کہ اگر کوئی شخص اس کے مطابق کوشش کرتا ہے تو اُس شے کو حاصل کرنے میں دھوکا نہیں کھاتا جو اس کو حاصل کرنی ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ صحیح ادراک اسما (کلپنا یا ابھلاپ) سے متلازم نہیں ہے۔ یہ کیفیت اس نقطۂ نظر سے اضافہ کی جاتی ہے کہ اس سبب کو ترک کردیا جائے جو معروض سے براہ راست پیدا نہیں ہوتا ہے ایک شے کا نام اُس وقت رکھا جاتا ہے جبکہ وہ حافظے کے ذریعے نفس میں متلازم ہو کہ یہ وہی شے ہے جبکا پہلے ادراک ہوا تھا پس اس کے بارے میں نہیں کہا جاسکتا کہ وہ معروض ادراک سے پیدا ہوا ہے حواس معروضات کو اتصالی صورت میں پیش کرتے ہیں اور خود معروضات بھی اپنا احضار مخصوص احوال بذریعۂ اتصال حواس کرتے ہیں لیکن وقوف یا نام رکھنا راست معروضات سے پیدا نہیں ہوتا اس لیے کہ گزشتہ تجربات کی وحدت ضروری ہے اور یہ لازماً وہ چیز نہیں ہے جو حس کے سامنے آئی تھی تمام تو ہمی ادراکات میں حس بھی خارجی و باطنی عضویاتی علل سے متاثر ہوتا ہے اگر جو اس میں انتشار نہ ہو تو صحیح طور پر شے کو ظاہر کریں گے۔ پس اس طرح ادراک کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شے ہے جو حواس کے ذریعے سے صحیح طور پر ظاہر ہوتی ہے اور جو خود اپنے وجود میں نادر ہے اس میں وہ اجزا شامل ہیں جو خود اس کے ذاتی وصفاتی ہیں (سولکشنم)۔ پس جو از علم یکسانیت پر مشتمل ہے اس سے اشیا ظاہر ہوتی ہیں۔

۱۵۴

اب اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے اگر ہماری ادراکی شے خارجی شے کے مماثل ہے تو یہ مماثلت اس احضار سے مختلف ہے

باب

اور یوں ادراک باطل ہو جاتا ہے لیکن اگر مماثلت تصور ادراک سے مختلف نہیں ہے جو مماثل معروض ہے تو یہ ان کی یکسانیت کا اثر ہے کہ ہم ادراکی تصور کے معروض کا استناج کرتے ہیں (زندراتی سارو پیم تسبیہ و شابت) اور ہمارے ادراک معروض کا امکان ہو جاتا ہے اس لیے کہ جب ہم نے کسی نیلی چیز میں نیلاہٹ دیکھی ہے تو ہم نیلاہٹ سے واقف ہو جاتے ہیں تصور یکسانیت کا ادراک اور نیلی چیز کے مابین ایک تعلق ہے اور غیر معین واقفیت ادراک نہ علت ہے بلکہ وہ تو معین تعین ہے۔ پس یہ وہی وقوف ہے جو ایک طرح تو معروض کے ادراک کو مخصوص کرتا ہے اور دوسری صورت میں اس معین صورت سے واقف ہے جو ادراکی شے کی ہے۔ معروض اس مماثلت کی وجہ سے معین ہو جاتا ہے پس اس طرح معین ہو جانے سے ہم اس تعین سے آگاہ ہو جاتے ہیں اور یہی مماثلت ہے جو شے کے حسی مبادیات ہیں اور ہمیں خیال ہوتا ہے کہ ہم اس شے کی نیلاہٹ سے واقف ہیں (پرمان پھل) یہ یکسانیت وقوف اور اس کے معروض کے مابین محسوس نہ ہو تو ہم اس واقفیت کی بنا پر معروض کی بابت کچھ نہیں کہہ سکتے شے خود ایک آگاہی پیدا کرتی ہے جو اس شے کے مماثل ہوتی ہے اور یہ مماثلت اس معروض کی شناخت کے لیے ہماری رہنما ہوتی ہے جو صحیح علم سے ظاہر ہوا ہے[1]

---

[1] دیکھو صفحات ۲۰۔۳۲ اور ۹۰۔۴۰ یہ بدقسمتی ہے کہ سوائے نیائے بندو، نیائے بندو ٹیکا، نیائے بندو ٹیکا ٹپ پن (سنٹ پٹرسبرگ سنہ ۱۹۰۹) اور

باب ۴

سوترانتک نظریۂ انتاج[1] (صفحہ ۱۵۵)

(۞)

۱۵۵ سوترانتک نظریۂ انتاج کے مطابق ایک باقاعدہ بودھی منطق ہے جس کا ذکر دھرم کیرتی اور دھرم اوتار نے کیا ہے یہ کتاب سنسکرت میں موجود ہے یہ انتاج (انو مان) دو حصوں پر منقسم ہے ایک تو سوارتھ انو مان (وہ انتاجی علم جو خود ایک شخص اپنے ذہن میں استدلال سے یا قضایا سے حاصل اور اخذ کرے) اور پرارتھ انو مان (یہ وہ انتاج ہے جو واضح قضایا کی امداد سے حاصل کیا جائے تاکہ دوسروں کو مناظرے میں قایل کیا جائے)۔ صحت انتاج کا انحصار صحت ادراک کے مثل ہے کہ خارجی عالم کے واقعات کی حقیقی نقل ہو۔ انتاج ادراک کی طرح خارجی حقایق کی نقل کرتا ہے جس طرح کہ بیلے کے بدیہی ادراک کی صحت کا انحصار

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ کتابیں اصول ادراک کے دلچسپ مضمون پر دستیاب نہیں ہیں۔ غالباً نیائے بندو قدیم ترین کتاب ہے جس میں اصول دارتھ کریا کاریتو) ہے (ہماری خواہش کی عملی تکمیل بذریعۂ اصول صحیح علم متاخر چل کر یہ اصول وجود قرار پایا جیسا کہ رتن کیرتی کی تصانیف اور ہندو مصنفین کے کثرت سے حوالے بودھی اصولوں کی بابت ثابت کرتے ہیں چندر کیرتی کی ناگارجون کی شرح میں ارتھ کریا ہے اور ایسی قدیم تصانیف میں للت وستار (جیسا کہ ڈاکٹر ای۔ ٹامس نے مجھے بتلایا تھا) لیکن یہاں پر لفظ کی کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں ہے۔

[1] جیسے کہ دنناگ کی پرمان سموچے سنسکرت زبان میں نہیں ملتی ہے اور ہم بدھ مت کی منطق کی ترقی سے بھی نابلد ہیں۔ سوائے اس کے کہ جو کچھ ہم کو دھرموتار کی نیائے بندو ٹیکا میں معلوم ہوتا ہے

اس خارجی نیلی شے کی مماثلت پر ہے جو مدرک ہوئی ہے
پس صحت انتاج کسی نیلی شے کے بارے میں جس حد تک کہ
وہ علم ہے وہ اس منتجہ خارجی واقعے کی مماثلت پر مبنی ہے۔
وہ استدلال جس سے انتاج مستخرج کیا جاتا ہے اس طرح
کا ہو کہ وہ ایسی صورتوں کو ظاہر کر سکے کہ وہ شے جس کا وہ انتاج ہے
موجود ہے اور جہاں ایسی صورت ہو کہ وہاں شے
نہ ہو تو وہ بتلائے کہ وہ شے موجود نہیں ہے یہ ایسی صورت
ہے جب کہ ان دونوں مشترکہ شرایط سے اس
استدلال کی جانچ کی جائے کہ یہ غیر منقطع ربط (پرتی بندھ)
استدلال اور شے کے مابین ہے یہ کافی نہیں ہے کہ
سب صورتوں میں استدلال موجود ہو جب کہ شے
موجود ہو اور تب نہ ہو جب وہ موجود نہ ہو لیکن ضروری
یہ ہے کہ صورت بالا میں موجود ہو یہ قانون (نی یم)
انتاج کے لیے قطعی وجوبی شرط ہے[1]۔ یہ قطعی فطری
تعلق (سوبھاؤ پرتی بندھ) دو قسم کی صورتوں
میں پایا جاتا ہے۔ پہلا تو یہ ہے جب نوعیت استدلال ۱۵۶
شے منتجہ میں بطور اس کی جز و ماہیت کے
شامل ہو۔ یعنی جہاں استدلال کی انواع کا ذکر ہو
اور وہ شے جس کا انتاج ہو وہ جنس ہو مثلاً
ایک بے وقوف لمبے لمبے صنوبر کے درختوں کے
جنگل میں رہتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ یہ صنوبر کے درخت
ہیں اس لیے کہ وہ لمبے ہیں اس کو یہ بتلانا
مفید ہوگا کہ چھوٹا صنوبر بھی درخت ہے

[1] نیائے بندو ٹیکا صفحہ ۲۴۔

باب ۶

اس لیے کہ وہ بھی صنوبر ہے کیفیت صنوبریت اس شجریت کے جوہر کا جزو ہے اس لیے کہ اول الذکر وجود نوع ہے اور مابعد الذکر جنس ہے ماہیت نوع نوعیت جنس کے مطابق ہے پس ایک شخص اول الذکر سے آخر الذکر کا انتاج کر سکتا ہے نہ کہ بالعکس، یہ اصول قطعی فطری تعلق عینیت فطرت ہے (تادات میہ) دوسرا یہ ہے جہاں کہ معلول سے علت کا انتاج کیا جاتا ہے جو اول الذکر کی دلیل ہے مثلاً دھواں دیکھ کر آگ کا قیاس کیا جائے کہ دھواں آگ کی وجہ سے ہے ان انتاجوں کا سبب یہ ہے کہ استدلال طبعاً غیر تحلیلی طور پر شے نتیجہ سے مربوط ہے جب تک یہ صورت نہ ہو کوئی انتاج مناسب نہیں ہے۔

یہ ناقابل تحلیل ربط خواہ جوہر نوع کی فطری عینیت میں جنس کے ساتھ موجود ہو یا غیر منفک تعلق علت و معلول کا ہو یہ کل انتاج کا سبب ہے[۱] اور اس (سو بھاؤ پرتی بندم) سے غیر انفکاک کے تعلق کا تعین ہوتا ہے انتاج سلسلۂ مقدمات نہیں ہے۔ بلکہ براہ راست لنگ (دلیل) کی وجہ سے ہے جو غیر منفک تعلق رکھتا ہے[۲]۔

---

[۱] نیائے بندو ٹیکا صفحہ ۲۹۔

[۲] غیر منفک تعلق جو انتاج کو معین کرتا ہے صرف اس وقت ممکن ہے جب لنگ تین قسم کی شرطوں کو پورا کرے (۱) پکش ستو (پکش میں لنگ کی موجودگی۔ وہ شے جس کی بابت کوئی بات منتج کی جاتی ہے) (۲) سپکش ستو (لنگ کی موجودگی ان صورتوں میں جہاں سادھیہ یا پرو بندم موجود ہے) (۳) اور وپکش ستو (اس کی غیر موجودگی ان تمام مکانات میں جہاں سادھیہ موجود نہیں ہے)۔

بدھ متی قیاس میں تین قضایا کو مانتے تھے مثلاً پہاڑی پر آگ ہے اس لیے کہ وہاں دھواں ہے آگ اسی طرح ہے جیسے کہ آگ باورچی خانے میں ہے اور جھیل میں نہیں ہے

باب ۸

دوسری قسم کا انستاج اپنی ساری خصوصیات میں مشابہ ہے صرف فرق یہ ہے کہ انتاجی عمل مقدمات میں زبانی کیا جاتا ہے۔

پنڈت رتناکر شانتی (نویں یا دسویں صدی عیسوی) نے ایک

۱۵۷

مقالہ انترو یاپتی سمرتھن سپرد قلم کیا تھا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ ان صورتوں میں توافق نہیں ہے جو لنگ یا دلیل سے متصف ہیں یا ان صورتوں میں جو (سادھیہ) سے متصف ہیں یا دوسرے الفاظ میں ان مکانوں کے مابین توافق نہیں ہے جہاں سے کہ دھواں نکلتا ہے مثلاً باورچی خانہ اور وہ جگہ جہاں کہ آگ جل رہی ہے بلکہ اس شے میں توافق ہے جو لنگ کی خصوصیت ہے یعنی دھواں جو سادھ یعنی آگ کی خصوصیت ہے یعنی نوعیت توافق کی یہ رائے داخلی توافق کہلاتی ہے جبکہ اول الذکر توافق مابین شے اور لنگ اور شے اور سادھیہ ہو وہ خارجی توافق کہلاتی ہے جس کو نیائے مذہب فلسفہ نے قبول کیا ہے یہ انتراو یاپتی کا اصول توافق درحقیقت متاخر بدھ مت کا اصول ہے۔

یہ مناسب ہے کہ کتھاوتو (سنہ ۲ ق م) قدیم بدھ منطق کے چند شواہد پیش کیے جائیں ہم کس کی شہادت پر انگ بتلاتا ہے کہ بودھ منطق اشوک کے زمانے میں حدود کی تقسیم اور عمل عکس سے واقف تھی۔ وہ بتلاتا ہے کہ منطقی مقدمات معلوم تھے جیسے اوداہرن (جو شے آتشی ہے وہ دھوئیں والی ہے) آپ نئے (اس پہاڑی پر دھواں ہے) نگم۔ (پس پہاڑی پر آگ ہے) (پس انگ کتھاوتو کے مندرجۂ ذیل استدلالات کا طریقہ بیان کرتا ہے۔

حامی۔ کیا الف ب ہے (تھاپنا)۔

مخالف۔ ہاں۔

حامی۔ کیا ج د ہے (پاپنا)۔

مخالف۔ نہیں۔

حامی۔ اگر الف ب ہے تو (تم کو کہنا چاہیے تھا) ج د ہے یہ کہ ب کا ایجاب الف سے کیا جا سکتا ہے لیکن د کا ج سے ایجاب باطل ہے۔ اس لیے تمھارے پہلے جواب کی تردید ہوگئی)۔

تقدیری مقدمۂ کبریٰ کا مقدم تھاپنا کہلاتا ہے اس لیے کہ مخالف کی وجہ سے قضیہ "ا ب ہے" کو مشروط قایم کیا گیا تاکہ اُس کی تردید کی جائے۔ اس لیے تقدیری مقدمۂ کبریٰ کی تالی پاپنا کہلاتی ہے اس لیے کہ وہ مقدم سے حاصل ہوتی ہے اور نتیجہ رو پنا کہلاتا ہے اصول یہ ہے کہ اس کا ثبوت مخالف کے دوش پر ہے۔ ۱۵۸

"اگر د ج سے مستخرج ہو۔

تو ب ا سے مستخرج ہوگی۔

لیکن تم نے ب کا الف سے ایجاب کیا ہے۔

(پس) یہ کہ ب کا الف سے ایجاب ہو سکتا ہے لیکن د یا ج سے نہیں ہو سکتا باطل ہے۔

یہ پتی لوم جو معکوس یا بالواسطہ طریقہ ہے جس کا اول الذکر۔ یا راست طریقۂ انولوم سے تقابل کیا گیا ہے۔ دونوں طریقوں سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے لیکن اگر ہم تقدیری مقدمۂ کبریٰ کو الٹ دیں تو متاخر الذکر طریقے میں یہ نتیجہ حاصل ہوگا۔

اگر الف ب ہے تو ج، د ہے۔

لیکن الف ب ہے۔

پس ج، د ہے۔

اس بالواسطہ طریقے سے مخالف کا جواب دوبارہ قایم ہو جاتا ہے[1]۔

---

[1] دیکھو ترجمۂ کتھا وتو (مسایل مناظرہ) از مسز ریز ڈیوڈس۔

حاشیہ

اصول عارضیت

(صفحہ ۱۵۸)

(٭)

رتن کیرتی (سنہ ۹۵۰ء) نے کل وجود (ستّو) کی عارضیت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اولاً بذریعہ توافق جس کی رو سے پیدائش دنیا کے اثرات کے قیاس پر ثابت ہو سکتی ہے جس کے لیے طریقہ طرد اور عکس کام میں لیا گیا ہے اور چونکہ اشیا مستقل وجود نہیں رکھتی ہیں لہذا یہی ایک متبادل صورت ہے کہ اصول عارضیت قابل قبول ہے وجود کی تعریف یہ ہے کہ وہ کسی شے کی تخلیق کی قابلیت ہے (ارتھ کریا کارتو)۔ الٹے ویاپتی استدلال کی رو سے یہ صورت ہے کہ جو کچھ ہے عارضی ہے اور یہ خود ایسا اپنے وجود کی بنا پر ہے مثلاً گھڑا۔ ساری اشیا موجود ہیں پس وہ عارضی ہیں اس طرح ہم عارضیت سے بحث کرتے ہیں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ گھڑا جس کی ہم نے مثال دی ہے کہ وہ موجود ہے اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ عارضی نہیں ہے اس لیے کہ فی الحال جو چند اثرات پیدا ہوتے ہیں وہ گھڑے کی صورت میں متشکل ہوتے ہیں یہ امر قابل تسلیم نہیں ہے کہ وہ ماضی و مستقبل سے تطابق رکھتے ہیں یا کوئی اثر پیدا نہیں کر رہے ہیں اول تو ایسا ہونا ناممکن ہے کیوں کہ جو شے اب ہی ہے وہ آیندہ نہ بن سکے گی۔ دوسرے کا اس لیے امکان نہیں ہے اگر وہ اثرات پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو یہ عمل آیندہ رک نہیں جائے گا جیسا کہ ایک شخص یہ توقع کر سکتا ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ خود زمانہ حال میں بھی کوئی اثر مرتب نہ ہوا ہو۔ جو شے کسی دوسری چیز کے پیدا کرنے کی استعداد رکھتی ہے تو لازم ہے کہ

۱۵۹

باب ۸

وہ ہر وقت ایسا کر سکے گی پس اگر وہ ایک وقت پیدا ہوا اور دوسرے وقت پیدا نہ ہو تو اس سے تناقض لازم آتا ہے اور ہم اس مفروضے پر پہنچیں گے کہ مختلف اوقات میں اشیا مختلف ہو جاتی ہیں لیکن ایسا نہیں ہے اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ نوعیت تخلیق مختلف اوقات میں مختلف ہے تو پس وہ شے دیگر اوقات میں بھی مختلف ہو گی اس لیے کہ ایک ہی شے ایک وقت میں دو قسم کی متناقض استعداد نہیں رکھ سکتی ہے۔

پس اگر گھڑا حال میں نہیں بنایا جا سکتا ہے تو ماضی و مستقبل میں بھی بدیہتاً ایسا نہیں ہو سکتا لہٰذا ہم کہہ سکتے کہ ماضی و مستقبل کا گھڑا حال کے گھڑے کے مماثل نہیں ہے واقعہ تو یہ ہے کہ گھڑا حال میں بنائے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ کہنا تو لغویت ہے کہ وہ دیگر لمحوں میں بنائے جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس کے تو یہ معنیٰ ہوئے کہ وہ تخلیقی اثرات (ارتھ کریا شکتی) کی استعداد سے معرّیٰ ہے تو ہم کیا یہ کہیں گے کہ یہ وجود کے سوائے کوئی چیز ہے جو عارضیت سے توافق رکھتی ہے۔

فلسفۂ نیائے کا اس رائے پر اعتراض ہے کہ کسی شے کی استعداد بغیر اس کے منتجہ اثر کے معلوم نہیں ہو سکتی۔ اگر پیدا کرنے کے استعدادی اثرات کو وجود یا ذات تصور کیا جائے تو وہ وجود یا ہستی اثرات سے متصف نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ کوئی دوسرا اثر پیدا ہو پس چونکہ کوئی ایسا وجود نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ تخلیقی اثرات کی استعداد نہ رکھتا ہو اور یہ استعداد لاانتہا سلسلوں میں ظاہر نہ ہو گی پس کسی وجود کا وقوف یا ایجاب یا استعداد تخلیقی اثرات وجود کی تجدید کے لیے ناممکن ہو گی۔ علاوہ بریں اگر کل اشیا عارضی ہیں تو کوئی مستقل مدرک تغیر کا مشاہدہ کرنے کے لیے نہ ہو گا اور جب

باب ۵

کوئی شے مستقل نہیں ہے تو یہ نا ممکن ہے کہ ہم مختلف ذرائع سے کسی قسم کا بھی انتاج حاصل کر سکیں۔ رتن کیرتی اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ کسی حال میں بھی اس استعداد سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جتنے کے اس کا انکار بھی خود ایک قسم کا ثبوت ہے کسی توافق کے منفا پر طرد یا غیر طرد میں کسی مستقل مشاہدہ کنندہ کی حاجت نہیں پیدا ہوتی

۱۶۰

اس لیے کہ طرد کی چند ایسی شرائط ہیں کہ علم توافقی مابعدی لمحے میں اپنے اندر ماضی کے شرائط کا تجربہ رکھتا ہے اس سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مستقل مشاہدہ کنندہ کی ضرورت نہیں ہے۔

بدھ فلسفے کی رو سے وجود یا ذات کی یہ تعریف ہے کہ وہ درحقیقت ایک استعداد ہے اور ہم اس سے اسی وقت واقف ہوتے ہیں جب کہ اس کا مشاہدہ کریں پس استعداد ہی تعریف وجود ہے اور اس کا ثبوت ہمیں سب صورتوں میں ملتا ہے۔ مثلاً غور کیجیے کہ بیج ہے اس میں شاخوں کے پیدا کرنے کی استعداد ہے اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ خود اس استعداد کے لیے ایک دوسری استعداد کی ضرورت ہے کہ یہ اثرات مرتب کرے تو یہ واقعہ حسب حال باقی رہتا ہے یعنی بیج کا وجود سوائے اس کے اور کیا ہے کہ وہ شاخوں کے پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ کوئی مصنوعی لامحدودیت نہیں ہے[1] اگرچہ اشیا عارضی ہیں تاہم ان کے مابین توافق کا مشاہدہ

---

[1] مصنوعی اور بے ضرر لامحدودیت کا امتیاز ہندوؤں کو چھٹی یا ساتویں صدی کے قبل سے معلوم تھا۔ جینت ایک فقرہ دیتا ہے جس سے واضح طور پر دونوں کا فرق معلوم ہو جاتا ہے (نیائے منجری صفحہ ۲۲)۔

——(۵)——

کر سکتے ہیں جب تک ان کے عارضی صور مختلف نہ ہوں دو اشیا کا توافق یا دیا پتی (مثلاً آگ اور دھواں) ان کی انتہائی مماثلت پر مبنی ہے نہ کہ عینیت پر۔

اصول عارضیت پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ علت (بیج) مٹی اور پانی کے اکٹھا ہونے تک انتظار کرے۔ تب کہیں جا کر وہ معلول (شاخیں) پیدا کر سکتی ہے لہذا یہ اصول ناکام رہے گا لیکن رتن کیرتی اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ تخم کا وجود پہلے نہ تھا اور یہ اسی وقت اپنے معلول کو پیدا کرتا ہے جب دوسری ترتیبوں کو شریک کیا جائے لیکن یہ ایک خاص وقتی یا عارضی بیج کی مخصوص تاثیر ہے کہ وہ ان اجتماعات یا شرایط اور معلول یعنی شاخ کو پیدا کرتا ہے اب سوال یہ ہے کہ کس طرح ایک خاص تخمی لمحہ جو مخصوص تاثیر سے متصف ہوتا ہے اُس کی تلاش دوسرے عِلّی لمحے میں کی جائے جو اس سے قبل ہوئے ہیں اور جن پر وہ تخمی لمحہ انحصار رکھتا ہے۔ رتن کیرتی اس طرف متوجہ ہوتا ہے کہ ایک ادراکی لمحہ ایک ہی وقت میں متعدد معروضات کا اظہار کرتا ہے پس ایک علّی لمحہ متعدد معلولات کو پیدا کر سکتا ہے۔ پس وہ کہتا ہے کہ یہ انتاج کو جو کچھ بھی عارضی ہے جایز ہے اور ہر قسم کے مغالطے سے آزاد ہے۔

رتن کیرتی کے استدلال کے دوسرے جزو کو طوالت دینا کوئی اہمیت نہیں رکھتا جس میں اُس نے یہ ثابت کرنے کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ لامحدود مراجعت جس کے متعلق اس غرض سے غور کیا جاتا ہے کہ اصل مسئلے تک پہنچ کر اس کو حل کر رہا ہے تو وہ خود اصل مسئلے کو تباہ کر دیتا ہے پس مصنوعی کہلاتا ہے لیکن اگر اصل محفوظ رہے تو مراجعت میں کوئی نقصان نہیں ہے اگرچہ کوئی شخص اس کے ماننے کے لیے رضامند نہ ہو

باب ۱۶۱

کوشش کی ہے کہ اگر ہم کل اشیا کو عارضی نہ تصور کریں تو ہم معلومات کی تخلیق کی تشریح نہیں کر سکتے۔ درحقیقت یہ اصول نیائے کی تردید کی سعی ہے اس سے بدھ کے اصول کی توضیح وتشریح تو نہیں ہوتی۔

اصول عارضیت بدھ مت کی مابعد الطبیعیات کا راست نتیجہ ہے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ تمام دھرم متغیر ہیں اور سب قطعی طور پر عارضی ہیں (کشنکا۔ عارضی) لیکن قدیم پالی ادب میں اس پر زور نہیں دیا گیا ہے اشوا گھوش اپنی کتاب (شردھوت پادشاستر) میں تمام اسکندھوں کو کشنک کہتا ہے (ترجمہ سوزوکی صفحہ ۱۰۵) بدھ گھوش اپنی کتاب وشدھی مگ میں کہتا ہے کہ کھنڈ کا دھیان لبطور رکھنک کیا جاتا ہے لیکن ساتویں صدی سے دسویں صدی تک اس اصول کے ساتھ دوسرا اصول ارتھ کریا کارتوا کے مسایل پر سوترن تک اور ودے بھاشیک نے غیر معمولی توجہ کی ہے اس زمانے کے نیائے ویدانت ادب میں انھی اصولوں کی تنقیدات اور تردیدات ہوتی رہیں۔ اصول عارضیت جو بدھ فلسفے کی رو سے ثابت کیا جاتا ہے اس کا ذکر رتن کیرتی کرتا ہے اور اس استدلال کے اہم اجزا کا ہم نے ذکر کر دیا ہے اس کا پورا حال اُس زمانے کی اہم نیائے تصانیف میں ملے گا مثلاً واچسپتی مسرا کی کتاب تات پریہ ٹیکا اور نیائے منجری۔

بدھ مذہب نے کسی وقت بھی کسی شے کو مستقل نہیں تسلیم کیا اس اصول کی ترقی سے اس نقطۂ نظر پر بہت زور دیا گیا ہے کہ اشیا جو ایک وقت ہمیں معلوم ہوتی ہیں وہ دوسرے وقت فنا ہو جاتی ہیں جو کچھ موجود ہے عارضی ہے۔ تصور استقلال خود ہمارے اپنے وجود کے تصور استقلال سے پیدا ہوتا ہے لیکن بدھ مت خود ایسی مستقل ذوات کے وجود سے انکار کرتا ہے ذات کیا ہے جو ہمیں معلوم ہوتی ہے وہ تو تصورات، جذبات اور فعلی میلانات کا ایک

باب ۸

مجموعہ ہے جو کسی خاص وقت ظاہر ہوتے ہیں، دوسرے لمحے میں تحلیل ہو جاتے ہیں اور نئے نئے مجموعے وجود میں آتے ہیں اور ماضی کے مجموعوں کی بنا پر متعین ہوتے ہیں لہذا موجودہ فکر ہی مفکر ذات ہے ہم جذبات تصورات و فعلی میلانات کے ماسوا کسی علیحدہ ذات یا روح کو معلوم نہیں کر سکتے یہ تو اُن تصورات جذبات وغیرہ کی مشترکہ پیداوار ہے۔ اس طرح یہ پُرفریب ظہور ذات ہر ایک لمحے میں متغیر ہوتی ہے اب رہا ذات کا شعور تو یہ تو کسی خاص لمحے کے تصورات و جذبات وغیرہ کے اتصال کی پیداوار ہے اور چونکہ یہ تصورات جذبات وغیرہ ہر لمحہ تغیر پذیر ہیں پس ایسی کوئی شے نہیں ہے جسے ہم مستقل ذات کہہ سکیں۔

یہ امر کہ مجھے یاد ہے کہ میں ایک طویل زمانۂ ماضی سے وجود میں ہوں ثابت نہیں کرتا کہ کوئی ایسی مستقل ذات ہے جو اس طویل مدت میں موجود رہی ہو۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ یہ وہ کتاب ہے میں اس وقت آنکھ سے اس کتاب کا ادراک کرتا ہوں لیکن یہ کتاب حقیقت میں وہی کتاب ہے (جو میرے حافظے میں ہے) اس امر کا ادراک حاسوں سے نہیں ہو سکتا یہ تو بدیہی ہے کہ میرے حافظے کی وہ کتاب جو مجھے اس کتاب کو جس کو میں نے گزشتہ زمانے میں دیکھا تھا یاد دلاتی ہے لیکن یہ کتاب اُس کتاب کا حوالہ دیتی ہے جو میری آنکھ کے سامنے ہے، احساس عینیت جو دوام کو ثابت کرنے کے لیے پیش کیا گیا ہے وہ درحقیقت اس مغالطے کی بنا پر ہے کہ ایک شے جو میرے حافظے میں تھی اور زمانۂ ماضیہ کی مختلف شے کا حوالہ دیتی ہے اور وہ شے جو اس وقت حواس سے مدرک ہوتی ہے[1] ان دونوں کو ایک سمجھ لیتے ہیں یہ صحیح ہے کہ ہم نہ صرف خارجی معروضات کے دوام

۱۶۲

[1] دیکھو پرے تی بھی گیان اراس اہل بودھ۔ نیائے منجری وی ایس بسلسلہ صفحہ ۴۴۹ وغیرہ۔

باب۹ اور عینیت کے وقوف مطلقہ کو تسلیم کریں بلکہ خود ذات کے ادراک عینیت کو بھی مانیں اس لیے کہ ذات کی عینیت کا ادراک ان تصورات و جذبات کے اضطراب سے پیدا ہوتا ہے جو میرے حافظے میں ہے اور حال کے تصورات کے مماثل ہے لیکن جب حافظہ خود ایک گزشتہ ادراکی شے کی جانب اور اس وقت کسی دوسری شے کے ادراک کی جانب اشارہ کرتا ہے تو اس ابہام کے باعث ان دونوں کی عینیت تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ دیکھیے ہر لمحہ عالم کی کل اشیا تحلیل و فنا ہو رہی ہیں لیکن پھر بھی اشیا موجود معلوم ہوتی ہیں اور اکثر فنا ہماری نگاہ سے اوجھل رہتی ہے ہمارے بال اور ناخن بڑھتے ہیں اور ہم ان کو کٹواتے ہیں لیکن ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ویسے ہی بال و ناخن ہیں جیسے کہ ہم پیشتر رکھتے تھے حالانکہ پرانے بالوں کے مقابلے میں نئے بال نکل آئے ہیں اس سے یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ گویا پرانے بال موجود ہیں پس اگرچہ ہر لمحہ ساری اشیا فنا ہوتی رہتی ہیں اور ان کے مماثل وجود میں آتی ہیں یہ فنائیت کا سلسلہ جاری رہتا ہے اس قسم کی اشیا یکے بعد دیگرے ایسے سلسلے پیدا کرتی ہیں کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ ایک سی ہی چیز ہے جو موجود ہے اور جو گزرنے والے لمحات میں بھی باقی ہے[1] غور کیجیے شعلۂ چراغ ہر لمحہ بدلتا ہے تاہم معلوم ہوتا ہے کہ ہم اسی شعلے کو تمام اوقات میں دیکھ رہے ہیں پس ہمارے اجسام ہمارے تصورات وغیرہ اور ساری خارجی اشیا جو ہمارے چوطرف ہیں ہر لمحہ فنا ہو رہی ہیں لیکن جب تک حالیہ لمحات مماثلت پیدا کرتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ

[1] دیکھو گوزتن کی ترک رہے دیپیکا صفحہ ۳۰ اور ریناۓ منجری وی، ایس ایڈیشن صفحہ ۴۵۰۔

باب ۵

گزشتہ لمحات مماثل ہیں اور اشیا قایم ہیں، اس طرح ہم میں فنا کا اثر محسوس نہیں ہوتا ہے کہ وقوع پذیر ہو رہا ہے۔

۱۶۳

اصول عارضیت اور اصول علتی استعداد

(ارتھ کریا کارتوا)

معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شے یا مظہر جس کی تعریف ہم بودھ مت کے نقطۂ نظر سے کر سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ مختلف خصوصیات کا اتصال شے ہے[1] اور شے سے مراد یہ ہے کہ وہ مختلف خصوصیات کا اجتماع ہے جو دوسری حسی یا غیر حسی اجسام کے مظاہر کے اجتماعات کے اوپر اثر کرتے یا تعین کرتے ہیں جس وقت تک عناصر کا اجتماع جو ان خصوصیات سے متصف ہیں بالکل وہی رہتا ہے تو اس قسم کے اجتماع کو یکساں کہا جا سکتا ہے اور جونہی نئی خصوصیت ان خصوصیات میں شامل ہو جائے تو یہ اجتماع ایک جدید شے ہو جاتا ہے[2]۔ پس وجود یا ہستی اشیا کا یہ مفہوم ہے کہ وہ ایک عمل ہے جو ایک اجتماع ہے اور دوسرے اجتماعات پر اثر کرتا ہے۔ سنسکرت میں اس کو ارتھ کریا کارتو کہتے ہیں جس کا لغوی ترجمہ یہ ہے کہ یہ کسی قسم کے افعال اور مقاصد کو انجام دینے

---

[1] ملنیدپنہ ۲، ۱، ۱۔ رتھ کی تمثیل سے اس کا مقابلہ کرو۔

[2] ترک رہسیہ دیپیکا مصنفہ گن رتن صفحہ ۲۴ و ۲۸ کا مقابلہ نیائے منجری صفحہ ۴۴۵ وغیرہ سے کرو اور مضمون کشن بھنگ سدھی مصنفہ رتن کیرتی چھ بودھی نیائے اقتباسات میں"۔

باب ۵ کی طاقت ہے[1]۔ معیار ہستی یا وجود مخصوص کی انجام دہی ہے۔ مزید براں وجود کا مفہوم یہ ہے کہ ایک معلول کے طریقے (علتی استعداد) سے پیدا کیا گیا ہے وہ شے جس نے ایسا معلول پیدا کیا وہ وجود یا ست ہے اور جب معلول میں کوئی تغیر پیدا کیا جائے تو وہ وجود کا ۱۶۴ مماثلی تغیر ہے پس یکساں معین مخصوص معلول جو حال میں پیدا کیا گیا ہے گزشتہ زمانے میں نہ تھا اور نہ آیندہ ہوگا اس لیے کہ وہ معلول جو ایک دفعہ پیدا ہوا۔ مکرر پیدا نہیں ہو سکتا۔ پس جو معلولات مختلف اوقات میں اشیا میں پیدا ہوتے ہیں مماثل ہو سکتے ہیں۔ لیکن عینیت سے معری رہتے ہیں ہر لمحہ جدید معلول متلازم ہوتا ہے اور ہر جدید معلول جو یوں پیدا ہوتا ہے اس طرح جدید ہستی اشیا

---

[1] ارتھ کریا کارتوا کے لفظ کے معنی اس لفظ سے مختلف ہیں جو سوترانتک نظریۂ ادراک میں ہے ہم اس لفظ کی ترقی کو رتن کیرتی اور رنیائے اہل قلم میں پاتے ہیں جنھوں نے اس اصول کا حوالہ دیا ہے۔ وِنیت دیو (ساتویں صدی عیسوی) کے نزدیک لفظ ارتھ یا کارتوا سے مراد کسی ضرورت کی تکمیل ہے جیسے آگ پر چاول پکانا (ارتھ لفظ کے معنی ضرورت جیسے انسان کی ضرورت لکڑیوں سے کھانا پکانا اور سدھی سے مراد تکمیل ہے)۔ لیکن دھرموتار (۸۰۰ء) کے نزدیک جو ایک صدی بعد ہوا ہے لفظ ارتھ سدھی کے معنی فعل (انوش تھتی) بحوالۂ قابل خواہش و ناقابل خواہش معروضات ہے لیکن رتن کیرتی (۹۵۰ء) کے نزدیک لفظ ارتھ کریا کارتوا سے مراد بالکل مختلف معنی ہے اس کے نزدیک فعل یا حادثے کے پیدا کرنے کی استعداد جو کہ وجود (ستو) کی خصوصیاتی تعریف ہے وہ اپنی کشن بھنگ سدھی صفحہ ۲۰ و ۲۱ میں لکھتا ہے کہ اگرچہ مختلف فلسفوں میں وجود یا ہستی کی مختلف تعریفات ہیں وہ مسلمہ تعریف وجود سے استدلال شروع کرے گا ارتھ کریا کارتوا کے بطور (استعداد فعل و حادثے کی علت کی) اس کے بعد جس قدر ہندو مصنفین نے اصول ارتھ کریا کارتوا بودھ اصول کا حوالہ دیا ہے انھوں نے بالعموم رتن کیرتی کے اصول مفہوم کا حوالہ دیا ہے۔

وجود میں آتی ہیں اور اشیا مستقل ہوتیں تو کوئی وجہ نہ ہوتی کہ وہ مختلف اوقات میں مختلف معلولات پیدا کریں کوئی اختلاف جو معلول میں پیدا ہوتا ہے خواہ وہ اس شے کی وجہ سے ہو یا دوسرے آلات کے اتصال کے ساتھ ہو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ چیز بدل گئی ہے اور اس کی جگہ نئی چیز آگئی ہے۔ مثلاً گھڑی کا وجود ہم کو اس قوت سے معلوم ہوتا ہے جس کی بنا پر ہمارے نفوس جزواً اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اگر اس میں ایسی طاقت نہ ہوتی تو ہم نہ کہہ سکتے کہ وہ موجود ہے ہستی کے تصور کا مفہوم سوائے اس ارتسام کے نہیں ہے جو ہم میں پیدا ہوا ہے یہ ارتسام بجز اشیا کے اثر کے اور کیا ہے اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم ان قوتوں کے ماورا کوئی مستقل وجود تسلیم کریں جس سے یہ قوت منسوب کی جائے جو ارتسامات یا معلولات کی پیدائش میں مستلازم ہے اور وہ وجود جس کی قوت ہم پر اثر پذیر نہ ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اس قوت نے اپنے آپ کو ظاہر نہیں کیا ہے ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں معلولات کے پیدا کرنے والی قوت معلوم ہوتی ہے اور ہم اس قوت کی وحدت سے وحدت وجود شمار کرتے ہیں اور چونکہ مختلف لمحات میں قوت کی مختلف وحدتیں ہوں گی پس نئے نئے وجود کی کثرت ہونا لازمی ہے موجودات کو ہم عارضی تصور کر سکتے ہیں کیونکہ ان کا وجود ایک نئی قوت پر موقوف ہے جو ہر لمحے سے پیدا ہوتی ہے یہ وجود کی تعریف بالطبع اصول عارضیت کے موافق ہے جس کا ثبوت رتن کیرتی نے دیا ہے۔

وجودیاتی مسایل کے متعلق
ہندی نظامات فلسفہ کے اختلافات

وجودیاتی مسایل کا ذکر ضروری ہے اس لیے کہ تمام فلسفیانہ ادارے

باب ۶ اس میں انہماک رکھتے ہیں جو مختصراً یہ ہیں (۱) علت اور معلول کا تعلق (۲) کل اور جزو کا تعلق (اویوی اور اویوا) (۳) کلیت اور خاص افراد کا تعلق (سامانیہ) (۴) جواہر اور اعراض یا کیفیات کا تعلق اور عرض لاینفک کا مسئلہ (۵) قوت اور قوت رکھنے والے

۱۶۵ کا تعلق (شکتی اور شکتی مان) شنکر علت و معلول کی نسبت کے بارے میں تسلیم کرتا ہے کہ علت تنہا مستقل و حقیقی ہے اور سارے معاولات غیر مستقل فریب و التباس ہیں جو جہالت کی وجہ سے ہیں سانکھیہ تسلیم کرتا ہے کہ علت و معلول کے مابین بجز اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ اول الذکر ابتدائی منزل میں مختلف تغیرات سے متبدل ہو جاتا ہے تو معلول ہوتا ہے کسی علی فعلیت کی تعریف علت و معلول کے تغیر کی تاریخ ہے بدھ مت تسلیم کرتا ہے کہ ہر شے عارضی ہے لہذا نہ علت ہے نہ معلول، معلول اس وجہ سے معلول کہا جاتا ہے کہ اس کا عارضی وجود اس زمانی عارضی متقدم کی فنا سے متعلق ہوا ہے جو علت کہلاتا ہے ایسی کوئی مستقل حقیقت نہیں ہے جو متغیر ہوتی ہو بلکہ ایک تغیر دوسرے تغیر سے معیّن ہوتا ہے اور یہ تعین اس کے سوا کچھ نہیں کہ واقعہ ایک دوسرے سے یوں وقوع پذیر ہوا، کل اور جزو کے بارے میں بودھ مت کہتا ہے کہ کلیات کے وجود کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا اس مذہب کے بموجب وہ اجزا جو التباس سے کیے طور پر کل معلوم ہوتے ہیں یہ تو انفرادی سالمے ہیں جو وجود میں آتے ہیں اور دوسرے لمحے میں فنا ہو جاتے ہیں پس کوئی چیز ایسی نہیں ہے جسے ہم کل کہہ سکیں[1] اور بودھ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ کلیات کا وجود نہیں ہے اس لیے افراد ہی پیدا

[1] ادے وی نراکرن، چھ بودھی بنائے اقتباسات یا مقالات، کلکتہ ۱۹۱۰ء۔

باب ۵

اور فنا ہوتے ہیں میری پانچ انگلیاں الگ الگ ہیں لیکن انگلی ہونے کی کیفیت سوتران تک بُودھ (انگلیتو) کوئی شے نہیں ہے کہ جس کو ہم انگلیوں کی تجریدی کلیت کہہ سکیں جواہر اور اعراض کے بارے میں سوتراں تک بودھ یقین نہیں رکھتے کہ کوئی جوہر اپنے اعراض سے الگ وجود رکھتا ہے جس شے کو ہم جوہر کہتے ہیں وہ وحدت ہے جو وحدت کا احساس پیدا کرتا ہے خارجی عالم میں کثیر انفرادی بسیط وحدتیں ہیں جیسا کہ ہمارے احساسات کے نقاط ہیں عالم خارجی میں ہر وحدت احساس سے مشابہ ایک جدا بسیط وحدت ہے پس ہم کو کسی شے کا ادراک ہوتا ہے تو وہ اساسی احساسات کا مجموعہ ہے جو خارجی عالم میں جواہر نہیں ہیں جبکہ سالمے یا حقایق ہیں جو احساس کی وحدت قوت یا عرض کو ظاہر کرتے ہیں جو وجود میں آتے جاتے ہیں بدھ مت تعلق ذات سے انکار کرتا ہے کہ اعراض جوہر میں مرکوز ہیں پس چونکہ جواہر علیحدہ نہیں ہیں ذات کے تعلق کو تسلیم کرنے کی ضرورت نہیں پس اس منطق کی پیروی کرتے ہوئے بدھ مت صاحب قوت کے وجود کو قوت سے جدا نہیں مان سکتا۔

بودھ فلسفے کے ارتقا کا مختصر بیان (صفحہ ۱۶۶)

۱۶۶ بودھ مت کے ابتدائی دور میں بجائے باقاعدہ مابعد الطبیعیات کے چار اہم صداقتوں پر توجہ کی جاتی تھی (۱) الم کیا ہے (۲) الم کا سبب کیا ہے (۳) الم کس طرح دور ہوتا ہے (۴) اور کونسی شے اس الم کی موقوفی تک لے جاتی ہے پتی ہے سموپاد کے اصول کی رو سے صرف الم پیدا ہونے کی تشریح کی جاتی ہے نہ کہ مابعد الطبیعیاتی مسئلے کا حل پیش کیا جاتا ہے، ابتدائی بدھ مذہب میں جو مابعد الطبیعیات

کی بنا پر پیش آتے ہیں کہ آیا عالم ازلی ہے یا غیر ازلی، آیا تتھ گت
موت کے بعد فنا ہوجاتا ہے یا باقی رہتا ہے ان سب مسایل کو
ابتدائی بدھ مذہب میں بے دینی کی باتیں سمجھا جاتا تھا۔
شل، سمادھی، بننا اور اس اصول پر کہ روح کا وجود نہیں ہے
بڑا زور دیا جاتا تھا۔ ابھی دھم کوئی جدید فلسفہ پیش نہیں کرتا جو
ست میں نہ ہو انھوں نے صرف ست کے مواد کی تعریفات وتشریحات
سے وضاحت کی ۔ مہایانا ادب کی ترقی سے اصول غیر جوہریت
اور اصول خلائیت کا دور شروع ہوا۔ کہ سارے دھرم غیر جوہریت
اور خلائیت سے موصوف ہیں اس اصول کو ناگارجن، آریہ دیو،
کمارجیو اور چندرکیرتی نے اختیار کرکے ترقی دی جو کم وبیش
قدیم بدھ مت کے اصول کا نتیجہ ہے اگر کوئی شخص یہ نہیں
کہہ سکتا کہ عالم ازلی ہے یا غیر ازلی، آیا تتھ گت کو بقا یا فنا ہے
اگر کوئی مستقل روح نہیں ہے اور ہمارے سارے دھم متغیر ہیں
تو کل اشیا پر غور کرنے کا یہ مناسب طریقہ ہوگا کہ اُن کو محض
خلا غیر جوہری اشکال سمجھیں یا اشکال گو باہم متحد معلوم ہوتے ہیں
لیکن اپنے ظہور سے الگ اُن کی کوئی حقیقت کوئی وجود اور
کوئی جوہر نہیں ہے اشواگھوش نے تتھ اصول کی اشاعت
کی ہے اس کا تمام دھم کا اصول عدم جوہریت متعلقہ ہے برہمنی
اصول کے مابین تمیز لازم رہا کہ کوئی شئے موجود ہے
جو ساری غیر جوہری دھم کی علت ہے اسی کو تتھ تا کہتا ہے
لیکن وہ یقینی طور پر نہیں کہہ سکتا کہ ایسی کوئی مستقل عینیت
موجود ہے اسی زمانے میں وگیان واد کے اصول کا عروج
ہوا اور میرا خیال ہے کہ وہ شونیہ واد اور تتھ تا کے اصول کا
مرکب ہے لیکن ہم کافی طور پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ
یہ اصول سوائے شونیہ واد کے اور کچھ نہیں ہے کہ مشاہدہ شدہ مظاہر کی

باب ۵
۱۶۷

سعی تشریح ہے اگر ہر شے غیر جوہری ہے تو وہ کس طرح پیدا ہوتی ہے وگیان وادکی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ یہ مظاہر بجز تصورات نفس کے اور کیا ہیں جو نفس کی اور آغاز خواہش (واسنا) سے پیدا ہوئے ہیں۔ تتھ تا کے اصول کی صورت میں ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ کسی ایک حقیقت کا وجود لازمی ہے جو ان سب تصورات کو پیدا کر رہی ہے جو بطور مظاہر دکھائی دیتے ہیں وگیان وادی کے اصول میں بھی یہ مشکل پیش آتی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ وگیانند وادی وجود ہستی کو تسلیم نہیں کرتے حالانکہ اُن کا اصول اس ہستی تک رہنمائی کرتا ہے وہ موزوں طور پر اس دشواری کو حل نہیں کر سکتے وہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان کا اصول برہمنوں کی بے دینی کے اصول سے ایک حد تک مشابہ ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ یہ سمجھوتہ اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ یہ اصول بے دینوں پر واضح ہو جائے درحقیقت وہ صداقت جو اُنھوں نے فرض کی ہے وہ غیر جوہری ہے وگیان واد کا ادب جو قابل دسترس ہے بہت ہی تھوڑا ہے اور ہم اندازہ نہیں لگا سکتے کہ وہ اس کا کیا جواب دیتے یہ تینوں اصول ایک ہی وقت میں ترقی پذیر ہوئے اور شونتہ (خلا) تتھ تا اور وگیان وادیوں کا آلہ وگیان پر غور کرنے کی دشواری کم و بیش تمام میں یکساں ہے۔

اشواگھوش کا تتھ تا کا اصول عملاً اُسی کے ساتھ ختم ہو گیا لیکن شونیہ واد اور وگیان واد کے اصول جو دسنہ ۲ ق م) میں ہوئے اور آٹھویں صدی عیسوی تک اُن کی ترقی ہوتی رہی۔ کمارل اور شنکر کے بعد کوئی ایسی مستقل تصنیف ہندی فلسفے کی نہیں ہے جن میں شونیہ واد کے اصول پر سخت سے سخت مباحث و مناظرے نہ کیے گئے ہوں۔ تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں بعض بودھ مت کے اشخاص نے منطق کا مطالعہ شروع کیا اور ہندی منطقیوں پر

باب ۴

اعتراضات شروع کیے۔ دگ ناگ بدھ مت کے منطقی (۵۰۰ء)
نے غالباً مشہور ہندو منطقی واتسیاین کے اصولوں کی تردید و
مخالفانہ انتقاد اپنی کتاب پرمان سموچے میں کیے ہیں اس منطقی
سرگرمی کے زمانے میں اور بھی دو بدھ مت کے مذاہب کی
جد و جہد کا پتا چلتا ہے یہ مذہب سرو استوادی (جو بالعموم
وائے بھاشیک کہلاتے ہیں) اور سوتران تک ہیں، وائے بھاشیک
اور سوتران تک نے خارجی عالم کے وجود کو تسلیم کیا ہے اور
بالعموم اُن کا تصادم ہندو مذاہب نیائے، ویشی شیک
اور سانکھیہ سے ہوا ہے جو خود خارجی عالم کو تسلیم کرتے تھے۔
واسو بندو (۴۲۰۔۵۰۰ء) اس مذہب کا سب سے نامور فرد ہے
اور اس زمانے کے بعد سے بڑے بڑے نامی گرامی بدھ مفکرین
پیدا ہوتے رہے۔ مثلاً یاسومتر (واسو بندو کی تصنیف کا شارح ہے)
دھرم کیرتی (۶۳۵ء نیائے بندو کا مصنف) وِنی تیت دیو، شانتی بھدر

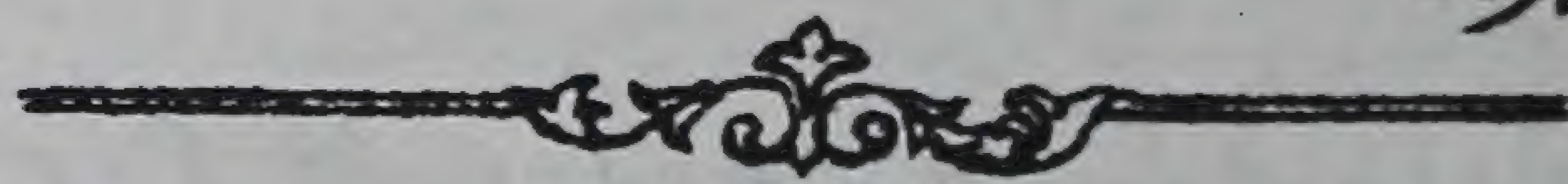
۱۶۸

(نیائے بندو کے شارحین) دھرم اوتار (۸۴۷ء نیائے بندو کا شارح)
رتن کیرتی (۹۵۰ء) پنڈت اشوک اور رتناکر شانتی جس کی تصانیف
کچھ بدھ مت اور نیائے کے مقالات میں شایع ہو چکی ہیں جن کو
(Bibliotheca Indica) کے سلسلے میں کلکتے میں شایع کیا گیا ہے
ان بدھ مت کے مصنفین کے مباحث ادراک، انتاج، اصل عارضیت
اور اصول علی استعداد (ارتھ کریا کارتوا) ہیں جن سے کہ نوعیت وجود
ثابت ہوتی ہے سلبی لحاظ سے ان کی دلچسپی ان وجودیاتی نظریات نیائے
اور سانکھیہ کے انکار پر مبنی ہے جو نوعیت کلی تصورات، سلب،
کل و جزو کا تعلق اور حدود کے تضمن پر مشتمل ہے ان مسائل میں شاذ
ہی ابتدائی بدھ مت کے مذاہب نے کبھی غور کیا ہو جو سوتران تک
اور وائے بھاشیک نہ تھے اس میں کچھ شک نہیں کہ اس امر میں
سب متفق ہیں کہ روح مستقل وجود نہیں لیکن اس کا انکار انھوں نے

علمی استعداد کے اصول کی مدد سے کیا۔ ہندو فکر کا اور بودھ فکر کا شنکر کے زمانے تک ان امور میں اختلاف تھا کہ بدھ مستقل روح اور مستقل خارجی عالم کا انکار کرتے تھے اس لیے کہ ہندو فلسفہ کم و بیش حقیقتی ہے کہ شنکر کی ویدانت میں بھی کسی نہ کسی مفہوم میں مستقل خارجی عالم کا وجود تسلیم کیا گیا ہے اس میں کچھ کلام نہیں کہ شنکر نے خارجی عالم کے صور کو التباکس مانا لیکن ان کا مستقل وجود ہے جو برہمہ ہے، جو سارے باطنی و خارجی مظاہر کی حقیقت ہے۔ سوتران تک عالم خارجی کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اس لیے اُن کے مناظرے نیائے او سانکھیہ کے ساتھ اصول عارضیت پر ہوتے تھے، روح سے انکار اور مختلف وجودیاتی مسایل پر اُن کی آرا خود اُن کے اصول عارضیت کے مطابق ہیں۔

بارھویں صدی کے بعد ہم بودھ فلاسفہ کے جدید مناظروں سے واقف نہیں ہیں اس زمانے سے ہندو فلاسفہ کے اصلی مباحث آپس میں مختلف نظامات کے مابین ہوتے رہے مثلاً نیائے، شنکر کے مذہب کا ویدانت، رامانج اور مادھو کے دینیاتی ویدانت وغیرہ۔

ا۔ ب

۱۶۹

چھٹا باب

(صفحہ ۱۶۹ تا ۲۷۰)

جینی فلسفہ

جینی مذہب کا ماخذ

باوجودیکہ جینی اور بودھ مت کے فلسفیانہ تصورات میں انتہائی اختلاف ہیں۔ لیکن ابتدا میں یہ دونوں راہبوں کے دو طریقے تھے اور برہمنیت کے دائرے سے خارج تھے گو بظاہر اس سے کچھ مشابہت رکھتے تھے۔ یورپ کے وہ اہل علم جنھوں نے جینی ادب کے ناقص نمونوں کو پڑھا تھا وہ آسانی سے دھوکے میں پڑ گئے کہ یہ بودھ مت کی ایک شاخ ہے اور وہ ہندوستانی جو جینی ادب سے لاعلم ہیں اکثر ایسی غلطی کرتے ہیں۔ یہ امر قطعی طور پر ثابت ہو چکا کہ یہ خیال غلط ہے اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ کم سے کم جینی مت بودھ مت کی طرح قدیم ہے سب سے قدیم

باب ۶

بُدھ مت کی کتابوں میں جینیوں کا ذکر اکثر مخالف فرقے اور ان کے قدیم نام نگنتھہ سے ہوا ہے اور اُن کے آخری پیغمبر اور رہنما ناتھ پت ورِدھمان مہاویر کا بھی ذکر آیا ہے۔ اور جینی مذہبی کتابوں میں انھیں بادشاہوں کو مہاویر کا ہمعصر بیان کیا گیا ہے جو بُدھ کے زمانے میں تھے۔

مہاویر بُدھ کا ہمعصر ہے لیکن بُدھ کی طرح نہ تو بانی مذہب ہے نہ بانی فرقہ بلکہ وہ تو ایک راہب ہے جس نے جین مت اختیار کر لیا ہے اور رشی کے درجے سے ترقی کرتا ہوا سب سے آخری پیغمبر (ترتھنکر) ہو گیا[۵] اس کا پیش رو پارشو مہاویر آخری ترتھنکر سے دو سو پچاس سال قبل ہوا ہے اور ان کے درمیان ایک اور ترتھنکر ہوا ہے۔ اور پارشو کے پیشرو وارشٹ نیمی مہاویر کے تروان سے چوراسی ہزار سال قبل فوت ہو چکے تھے۔ ایک قصہ اوترادھیاین سوتر میں مرقوم ہے کہ پارشو کا ایک شاگرد مہاویر کے ایک شاگرد سے ملا اور اُس نے قدیم جین مت میں اتحاد پیدا کیا، جس طرح کہ جینی مذہب کی تعلیم مہاویر نے دی تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہ پارشو تاریخی حیثیت رکھتا ہے۔

پکے جینیوں کے نزدیک جین مت ازلی ہے، دنیا کے لا انتہا مسلسل دوروں میں لا تعداد ترتھنکروں کو متواتر الہام ہوا ہے۔ موجودہ دور عالم کا پہلا ترتھنکر رشبھہ تھا اور سب سے آخری چوبیسواں پیغمبر وردھمان مہاویر ہے، عام ترتھنکروں نے مرنے کے بعد موکش حاصل کی، وہ نہ دُنیاوی معاملات کی پروا کرتے ہیں نہ ان میں کوئی اثر اندازی کرتے ہیں، باوجود اس کے بھی ان کو دیوتا سمجھ کر اُن کی پوجا کی جاتی ہے[۶]

۱۷۰

---

[۵] دیکھو جین مت پر جیکوبی کا مضمون، ای، آر، ای۔
[۶] دیکھو، ڈگمبر جینی تذکرۂ دیوتا (۱۔ الف۔ ۳۲) (۱۹۰۳ء) صفحہ ۵۹ ہم کتاب۔

باب ۷

جین مت کے دو فرقے[۵۱]

جین مت کے دو فرقے ہیں ایک شیوتامبر (سفید کپڑے پہننے والا)، دوسرے ڈگمبر (ننگے)۔ یہ دونوں عام طور پر جین مت کے بنیادی اصولوں سے متفق ہیں۔ ڈگمبروں کے خاص عقاید یہ ہیں کہ اول، کامل رشی جیسے کہ ترتھنکر ہیں بلا غذا زندگی گزارتے ہیں۔ دوم، مہاویر کا جنین دیونندا کے رحم سے الگ کر کے ترشلا کے رحم میں نہیں ڈالا گیا جیسا کہ شیوتامبروں کا دعویٰ ہے۔ سوم وہ سادھو جو جایداد رکھتا ہے یا کپڑے پہنتا ہے موکش سے محروم رہتا ہے اور نہ کوئی عورت موکش حاصل کر سکتی ہے[۵۲]۔ ڈگمبر شیوتامبر کی مذہبی کتابوں کو نہیں مانتے ان کا ادعا ہے کہ مہاویر کے انتقال کے بعد یہ کتابیں گم ہو گئیں۔ شیوتامبر ڈگمبروں کا ماخذ شیوبھوتی (سنہ ۸۳ء) سے منسوب کرتے ہیں۔ اور یہ کہ قدیم شیوتامبر مذہب سے اختلاف کی وجہ سے الگ ہوئے۔ ان سے قبل بھی سات اختلافی فرقے ہو چکے تھے۔ لیکن ڈگمبر اس سے منکر ہیں اور ان کا دعویٰ ہے کہ انھوں نے ہی اصلی اعمال کو باقی رکھا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ جے برجس کا، اور اپی گریفکا انڈیکا ۲ صفحہ ۱۱۳۱ میں بوہلر کا مضمون "متھورا کے جین مقدس کتب کے نمونوں میں سے"، اور جیکوبی کا مضمون جین مت دیکھو ای۔ آر، ای۔

[۵۱] دیکھو جین مت پر جیکوبی کا مضمون۔ ای، آر، ای۔

[۵۲] دیکھو گن رتن کی شرح شد درشن سمچے۔

باب ۶

آخری ترتھنکر مہاویر کے بعد بعد رہا ہو، جو آٹھواں رشی ہے ایک فرقہ اردھپالک کا بانی ہوا۔ اُس کے کمزور اصولوں سے شیوتامبر فرقہ (سنہ ۸۰ء) میں پیدا ہوا۔ ابتدا ہی میں ڈگمبروں نے شیوتامبروں سے علیحدہ ہو کر اپنے عجیب مذہبی رسوم کو ترقی دی۔ اسی وجہ سے ان کی مختلف مذہبی اور ادبی تاریخ وجود میں آئی۔ اگرچہ دونوں میں اصل مذہب کے بارے میں عملی طور پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ بیان کرنا مناسب ہوگا کہ ڈگمبروں کی سنسکرت زبان کی تصانیف شیوتمبروں کی تصانیف کے مقابلے میں بیحد قدیم ہیں اگر ہم آخر الذکر کی مذہبی کتابوں کو مستثنیٰ کر دیں۔ بعد میں چل کر جینی مذہب کے چور اسی مختلف مذاہب ہو گئے جو آپس میں ایک دوسرے سے باریک باریک باتوں میں مختلف ہیں ان مذاہب کو "گچھ" کہتے ہیں ان میں کھرتر گچھ سب سے اہم ہے اور یہ بھی بیحد چھوٹی چھوٹی گچھوں میں بٹے ہوئے ہیں اور ان دونوں فرقوں نے اپنے اپنے اساتذہ کی فہرست (ستھویراولی، پٹاولی، گرواولی) مہاویر سے لے کر اب تک محفوظ رکھی ہے۔ اور ان کے بارے میں بہت سے قصے ہیں جیسے کہ کلپ سوتر، پری شِشٹ پرون مصنفہ ہیم چندر وغیرہ میں مسطور ہیں۔

۱۷۱

جینیوں کی مذہبی و ادبی تصانیف

جینیوں کے نزدیک اُن کی مذہبی کتابیں دو قسم کی ہیں جس کے چودہ پَروَ اور گیارہ انگ ہیں۔ کچھ زمانے تک پروَ منتقل ہوتے ہوئے بتدریج گم ہو گئے۔ اور وہ تصانیف گیارہ انگ ہیں جو جینی مذہب کے سب سے قدیم اجزا ہیں، حسب ذیل ہیں۔

باب ۶

آچار، سوتر کرت، ستھان، سمواے، بھگوتی، جناتھ دھر مکتھاس، او پاسکدشاس، انت کرت وشاس، انتروپ پاتک دشاس پرشن دیاکرن، وپاک، مزید بارہ اُپانگ[1] دس پرکرن[2] چھ چھید[3] سوتر، نا ندی، آنو یوگ دوار اور چار مول سوتر (اوتر ادھیاین، آوشیک، دش ویکالک اور پنڈ نر کُتی ہیں۔ بہرحال ڈگمبر ادعا کرتے ہیں کہ یہ قدیم کتابیں گم ہوگئی ہیں اور وہ کتابیں جو موجود ہیں اور قدیم ناموں سے موسوم ہیں سب جعلی ہیں۔ ان کے نزدیک ان تصانیف کی زبان اردھما گدھی تھی۔ جدید زبان کو ترقی دینے کی کوشش سے اس کو نقصان پہنچا۔ مقدس کتابوں کی زبان جین پراکرت ہے اور بعد کی کتب جینی مہاراشٹری میں تحریر ہوئیں ان مقدس کتابوں کی شرحیں اور خلاصے لکھے گئے۔ ان کے ماسوا دوسری کتابیں ہیں جن کی باقاعدہ تشریح مذہبی سنسکرت اور پراکرت میں تحریر ہوئیں۔ ان کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں ان سب تصانیف میں سب سے قدیم آماسواتی کی تصنیف تتوارتھادھی گم سوتر (۸۵ء) ہے اور سب سے اہم کتابیں جن پر یہ بات مشتمل ہے ویشیشاو شیک بھاشیہ جین ترک وارتک مع شرح مصنفہ شانت آچاریہ، دردیہ سنگرہ مصنفہ نیمی چندر، (۱۱۵۰ء) سیاد واد منجری مصنفہ ملی شین (۱۲۹۲ء)۔ نیایا وتار مصنفہ سدھ سین دیواکر (۵۳۳ء) پرکشا مکھ سوتر لگھو ورتی مصنفہ اننت ویریا (۱۰۳۹ء)

---

[1] اوپپاتک، راج پرشنی یہ، جیوا بھگم، پرگیاپنا، جم بودویپ پرگیاپتی، چندر پرگیاپتی، سوریہ پرگیاپتی نریاولی، کلپ وتمم، تسکا، پشپکا، پشپ چولیکا، ورشنی دشاس۔

[2] چتوشرن، سمستار، اوتر پرتے اکھیان، بھگتا پرگیا، تن دول ویالی، چندا ویدھ، دیوینددر ستو، گنی ویج، مہا پرتیہ یاکھیان، ویرستو۔

[3] وتشیاد نشیتا، دیوھار، وشاشرت سکندھ، بھرت کلپ، پنچ کلپ۔

باب ۲ ۱۷۳

پرمیہ کمل مارتنڈ مصنفہ پربھا چندر (۸۲۵ء) یوگ شاستر مصنفہ ہیم چندر (۱۰۸۸-۱۱۷۲ء) اور پرمان نئے تت والو کالم کار مصنفہ دیو شوری (۱۰۸۶-۱۱۶۹ء) میں ان تاریخوں کے لیے ودیا بھوشن کی ہند و منطق کا ممنون ہوں۔

یہاں یہ بھی ذکر کیا جاسکتا ہے کہ نظم و نثر میں جینیوں کا اپنا نادر ادب ہے جو سنسکرت اور پراکرت میں ہے[1]، اور بہت سے اخلاقی قصے ہیں جیسے سمرا ایچ کہا ادوپ مہت بھاؤ پرپن چا، کتھا، پراکرت میں ہے، سوم دیو کا مصنفہ یشس ستی لک اور تلک منجری مصنفہ دھن پال، جینی سنسکرت نظمیں پران اور کاویہ کے اسلوب میں ہیں۔ اور بھجن پراکرت اور سنسکرت میں لاتعداد ہیں۔ اور بہت سے جینی ڈرامے ہیں۔

جینی اہل تصنیف کی بہت سی مختلف تصانیف ہیں اور ان تصانیف میں اُپنج سے کام لیا ہے اور ان کی شرحیں لکھی گئی ہیں جو علمی ہند و ادب کی مختلف شاخوں پر تصانیف کی ہیں مثلاً، قواعد، سیرت نگاری، علم عروض، علم شعر، فلسفہ اور خاص طور پر منطق جینی ادب میں قابل توجہ ہے[1]۔

جینیوں کی چند عام خصوصیات

جینی صرف ہندوستان میں ہیں اور ان کی تعداد کم و بیش پندرہ لاکھ ہے۔ ڈگمبر بالعموم جنوبی و شمالی ہند، شمالی و مغربی صوبہ،

---

[1] جیکوبی کا مضمون جینی مت پر دیکھو۔

باب

مشرقی راجپوتانہ اور پنجاب میں آباد ہیں اور شیوتامبر کے مراکز گجرات اور مغربی راجپوتانہ ہیں لیکن وہ تمام شمالی اور وسطی ہندوستان میں بھی پائے جاتے ہیں۔

جیکوبی کہتا ہے کہ راہب کا سامان خالص ضروریات زندگی تک محدود ہے اور اُن کے مہیا کرنے کے لیے بھیک مانگنے کی اجازت ہے۔ وہ سامان یہ ہے، کپڑے، کمبل، بھیک کا پیالہ، جھاڑو تاکہ زمین جھاڑی جائے، کپڑے کا ٹکڑا تاکہ منھ پر لگایا جائے تو گفتگو کے وقت کیڑے منھ میں نہ جائیں[1]۔ راہبہ کا سامان بھی یہی ہے لیکن ان کے لیے کچھ زاید کپڑے ہوتے ہیں۔ ڈگمبروں کا سامان بھی اسی طرح کا ہے لیکن وہ کپڑوں کی حاجت نہیں رکھتے یہ لوگ مور کے پروں یا گائے (یک) بالوں کی دم کی جھاڑو استعمال کرتے ہیں۔ راہبوں کو سر منڈانا یا بال نوچنا چاہیے بال نوچنے کے طریقے کو ترجیح ہے اور بعض اس کو لازمی رسم متصور کرتے ہیں۔ فرائض راہب بڑے کڑے سخت ہیں اُن کو صرف تین گھنٹے سونا چاہیے اور بقیہ وقت گناہوں سے ندامت ظاہر کرنے اور اُن کے کفارے میں مراقبے یا مطالعے میں (سدھانتوں کے مطالعہ میں) بھیک مانگنے میں اور کپڑوں اور دوسری چیزوں کو کیڑوں وغیرہ سے صاف رکھنے کے لئے ان کی اچھی طرح دیکھ بھال کرنے میں صرف کریں عام آدمیوں کو چاہیے کہ وہ راہبوں کے کردار کی تقلید کریں اور اُن سے اعمال میں قریب تر ہونے کی کوشش کرنے کے لیے قسم کھائیں۔ راہبوں کا اقتضا تھا کہ ناصحانہ تقریر کریں اپاشرئے میں رہ کر مقدس کتابوں کی تشریح کریں (جینی راہبوں کے الگ گھر جو بدھ مت کے وہار کے مثل ہوں وہ اپاشرئے کہلاتے ہیں)[2]

۱۷۳

[1] دیکھو جیکوبی، جینت، لوک۔

[2] دیکھو سدرشن سموچے میں چوتھا باب۔

باب ۶

انتہائی احتیاط کا اصول کہ کسی جاندار کو نہ ماریں اس فقیرانہ زندگی میں آخری نتائج تک پہنچایا گیا ہے اور اسی اُصول سے بڑی حد تک دُنیادار کی زندگی مرتب ہوتی ہے، کوئی فرد عوام الناس کسی جاندار کو عمداً نہ مارے گا حتیٰ کہ وہ کیڑا کتنا ہی موذی کیوں نہ ہو اس کو بلا نقصان پہنچائے احتیاط سے دور کر دے گا یہ اصول کہ جاندار کو نقصان نہ پہنچے، جینیوں کو ایسے پیشوں کے اختیار کرنے سے روکتا ہے مثلاً زراعت اور اسی وجہ سے وہ لوگ ایسے پیشوں میں داخل ہوتے ہیں جو اس اصول کے خلاف نہ ہوں، مثلاً تجارت[1]

سوانح حیات مہاویر

جینی قوم کے آخری پیغمبر مہاویر گیات۔ فرقے کے کشتری اور وشالی کے باشندے (جدید بسرہ جو پٹنے کے شمال میں ۲۷ میل پر واقع ہے) تھے۔ وہ سدھارتھ اور ترشلا کے منجھلے بیٹے تھے شیوتامبروں کے نزدیک تیرتھنکر کا جنین اول ایک برہمنی دیونندا کے رحم میں ہوا، اور پھر ترشلا کے رحم میں منتقل کیا گیا۔ لیکن ڈگمبر اس قصے کے قایل نہیں، ان کے والدین پارشو کے پجاری تھے اور اُنھوں نے ان کا نام وردھمان (ویر یا مہاویر) رکھا، جوان ہونے پر اُنھوں نے یشودا سے شادی کی۔ اور اُس سے ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ اُن کی عمر تیرہ سال کی ہوئی تھی کہ ان کے ماں باپ کا انتقال ہو گیا۔ اور وہ اپنے بھائی نندی وردھن کی اجازت سے

[1] دیکھو جیکوبی کا مضمون جین مت پر، ای، آر، ای۔

باب ۶ سادھو ہو گئے، انھوں نے بارہ سال تک ریاضت اور مراقبہ کیا، اور ہمہ بینی حاصل کی (کیول) بمقابلہ بودھوں کے بودھی کے بیالیس سال تک وعظ کہنے کے بعد بدھ سے چند سال قبل ۴۸۰ء ق م میں انھوں نے موکش حاصل کی[1]

جینی علم وجود کے اساسی تصورات

صفحہ (۱۷۳)

ایک شے (مثلاً مٹی) بہت سی اشکال اختیار کرتی معلوم ہوتی ہے اور اکثر مختلف تغیرات قبول کرتی ہے (جیسے گھڑا یا گڑھا)۔ ہم نے مطالعہ کیا ہے کہ چھاند وگیہ اپنشد میں یہ امر مسلمہ ہے کہ باوجود تمام تغیرات کے مٹی کا مادہ مستقل ہے جو خود حقیقی ہے، صورت اور حالت کے تغیرات بجز وا تشکال کیا ہیں اور اس کی نوعیت کی تشریح اور ثبوت از روئے عقل ۱۷۴ محال ہے۔ پس غیر متغیر جوہر (مٹی کا مادہ) صرف حقیقی ہے اور تغیر پذیر صور حواس کے دھوکے ہیں۔ اور وہ معروض محض نام (روپ ہیں) جن کو ہم ٹھوس پن، مرئیت یا دوسری حسی کیفیات کہتے ہیں۔ ان کی حقیقی ذات نہیں ہے اس لیے وہ ہر آن ہمیشہ تغیر پذیر ہیں اور اوہام کی طرح ہیں۔ جن کا کوئی حقیقی تصور عقل کی روشنی میں نہیں کیا جا سکتا۔

بدھ کے پیرووں کے نزدیک صرف کیفیات متغیرہ کا

---

[1] دیکھو اواس گدساد جیکوبی ہوگ، چت پرہورنل کے ترجمے اور آجیوک پر ہورنل کا مضمون ای۔آر۔ای بہر حال شوبنیا مبر کہتے ہیں کہ یہ تاریخ ۵۲۷ء ق م ہے اور ڈگمبروں کے نزدیک اٹھارہ سال بعد ہے۔

[2] دیکھو چھاند وگیہ ششم۔

ادراک ہوسکتا ہے اور کوئی غیر متغیر وجود اُن کے پس پردہ نہیں ہے مثلاً جب ہم مٹی کا ادراک کرتے ہیں تو وہ سوائے ایک کیفیت خصوصی کے اور کچھ نہیں ہے اور جب ہم مٹی کے گھڑے کو دیکھتے ہیں تو وہ بھی ایک کیفیت ہی ہے، دوسری کیفیات سے جدا ہم کسی بے کیف وجود کا ادراک نہیں کر سکتے۔ جو اپنشد میں غیر متغیر اور مستقل متصور کیا گیا ہے لہذا غیر متغیر اور مستقل وجود ہماری نادانی کا دھوکا ہے کیونکہ صرف کیفیات کی عارضی ترتیب ہی موجود ہے کیفیات اس امر کی دلالت نہیں کرتیں کہ جوہر بھی موجود ہے جن سے وہ وابستہ ہیں۔ پس خالص وجود ناپید ہے کیونکہ نہ اس کا ادراک حواس سے ہوسکتا ہے نہ استناج سے۔

ہم کو معلوم ہے کہ جینی بودھ کے ہمعصر تھے اور ممکن ہے کہ بعض اپنشدوں کی تحریر کے زمانے میں بھی وہ لوگ موجود ہوں۔ ان کے نزدیک یہ امر صحیح نہیں ہے کہ صرف جوہر حقیقی ہو اور کیفیات محض باطل دکھاوے ہوں۔ مزید براں بدھ مت کے پیروؤں کے مطابق یہ بھی درست نہیں کہ جوہر کا کوئی مستقل وجود نہیں صرف عارضی کیفیات کا تغیر ہی موجود ہے۔ ان نظریات سے انتہا پسندی کی آرا کا اظہار ہوتا ہے اور یہ تجربے کے سراسر منافی ہے لیکن پھر بھی دونوں میں کچھ نہ کچھ شائبہ صداقت ضرور موجود ہے گو صداقت کلی نہ سہی، یہ بات تجربے سے معلوم ہوتی ہے بلکہ ثابت ہے کہ ان تمام تغیرات کے تین اجزا ہیں (۱) بعض ترتیب کیفیات ایسی ہیں جو غیر متغیر نظر آتی ہیں۔ (۲) بعض نئی کیفیات ہیں جو پیدا ہوتی ہیں (۳) چند پرانی کیفیات ہیں جو فنا ہو چکی ہیں، یہ امر صحیح ہے کہ کیفیات اشیا ہر آن تبدیل ہوتی ہیں لیکن تمام کیفیات ہر آن نہیں بدلتی ہیں۔ مثلاً جب مٹی کے تودے کو توڑ کر گھڑا بنا یا گیا، اس میں مٹی کا وجود مستقل ہے یعنی اس تمام

باب ۶
۱۷۵

بناوٹ کا مفہوم یہ ہے کہ پرانی کیفیات گم ہو گئیں اور نئی پیدا ہوئیں۔ لیکن اس میں کچھ حصہ ایسا ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے، ایک صورت میں مٹی گم ہو جاتی ہے اور دوسری صورت میں اپنے آپ کو پیدا کرتی ہے تاہم کسی دوسری صورت میں مستقل طور پر باقی رہتی ہے صرف اسی غیر متغیر کیفیات کی وجہ سے کوئی شے مستقل کہلاتی ہے اگرچہ تغیر برداشت کرتی ہے مثلاً سونے کے ڈلے سے جیسے ایک پتلی سلاخ یا انگوٹھی تیار کرائی جائے تو ان میں وہ تمام خاص کیفیات جو سونے کے لفظ میں متضمن ہیں برابر دکھائی دیتی ہیں اگرچہ سونے نے مختلف صورتیں بدلی ہیں اور ہر ایسے تغیر سے قدیم کیفیت گم ہو کر جدید کیفیت پیدا ہوئی ہے، ایسی حالت میں سچ تو یہ ہے کہ ہمیشہ ایک مستقل وجود موجود ہے جس کا استحضار ایسی کیفیات کے دوام سے ہوتا ہے جس کے باعث مختلف تبدیلیوں کے باوجود اُس کو جوہر کہا جاتا ہے لہذا نوعیت وجود (ست) نہ تو قطعی ناقابل تغیر ہے نہ عارضی تغیر کیفیت یا وجود ہے بلکہ اس میں دونوں شامل ہیں اس لیے تجربے سے وجود کی تصدیق اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ ایک حقیقی وحدت پر مشتمل ہے جو ہر لمحہ بعض کیفیات کو کھو رہا ہے اور بعض نئی کیفیات کو پیدا کر رہا ہے۔ پس تصور وجود مشتمل ہے چند نئی کیفیات کی مستقل توفیر اور چند پرانی کیفیات کے نقصان پر۔ پس جین مت عقل سلیم کے تجربے کی بنا پر ویدانت اور بودھ مت کے انتہائی نظریوں میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

نسبتی کثرت وجود کا نظریہ (انیک انت واد)

وجود کا یہ تصور کہ وہ مستقل اور متغیر کا اتحاد ہے ہم کو فطری طور

باب ۶

انیک آنت واد تک جس کو ہم نسبتی کثرت وجود کا نظریہ کہہ سکتے ہیں پہنچاتا ہے جو اپنشدوں کی انتہائی مطلقیت اور بدھ مت کے پیرووں کی کثرت وجود سے مختلف ہے جینی تمام اشیا کو بطور انیک آنت (نہ۔ ایکانت) متصور کرتے ہیں یا دوسرے الفاظ میں وہ تسلیم کرتے ہیں کہ کسی شے کا ایجاب مطلقاً نہیں کیا جا سکتا ہے پس تمام ایجاب چند قیود و شرائط کے تحت صحیح ہیں مثلاً جب کہا جائے کہ یہ سونے کی جھاری ہے تو اُس کا وجود بطور ہستی (درویہ) صرف سالموں کی ترتیب کی نوعیت کا ہے نہ کہ کسی دوسرے وجود کی طرح جیسے کہ فضا (آکاش) یعنی سونے کی جھاری اس مفہوم میں درویہ ہے کہ وہ سالموں کی ترتیب سے ہے لیکن زمانی یا مکانی مفہوم میں وہ درویہ نہیں ہے پس وہ بیک وقت درویہ ہے بھی اور نہیں بھی، وہ صرف اس مفہوم میں سالمی ہے کہ وہ خاکی سالمات کا مرکب ہے لیکن اس مفہوم میں غیر سالمی ہے کہ وہ پانی کے سالموں کا مرکب نہیں اس کے سوائے سونا تو خاکی سالموں کا مرکب ہے اس مفہوم میں ہے کہ سونا خاک کا ایک دھاتی تغیر ہے نہ کہ خاک کے کسی اور تغیر کا جیسا کہ مٹی اور پتھر میں ہے اور پھر وہ دھات کے سالموں کا مرکب ہے اس مفہوم میں صحیح ہے کہ وہ سونے کے سالموں سے مرکب ہے نہ کہ لوہے کے سالموں سے اور پھر اس مفہوم میں وہ جھاری سونے کے سالموں سے بنی ہوئی ہے کہ صاف کیے ہوئے اور پگھلائے ہوئے سونے سے بنی ہوئی ہے نہ کہ خام سونے سے، اور پھر وہ ایسے سونے سے بنی ہوئی ہے جو دیودت سنار سے پگھلایا اور صاف کرایا گیا ہے اور تیار کرایا گیا ہے نہ کہ یگیہ دت سنار سے۔ مذکورۂ بالا شرائط سے اس کا سالمات سے تیار کرایا جانا اس معنی میں صحیح ہے کہ وہ جھاری کی شکل میں ترتیب دیا گیا ہے نہ کہ کسی اور برتن کی شکل میں اس طرح استدلال کرتے ہوئے

۱۷۶

باب ۶

جینیوں کے نزدیک ایک شے کے متعلق تمام ایجابات صحیح ہیں لیکن صرف ایک محدود معنی میں تمام اشیا (وستو) گویا لاتعداد کیفیت سے متصف ہیں اور ہر ایک کیفیت ایک خاص مفہوم میں ایجاب کی جا سکتی ہے جیسے ایک معمولی جھاڑی بے انتہا ایجابات کی معروض ہے جس میں لاتعداد کیفیات اور لاتعداد زاویۂ نگاہ موجود ہیں اور جو سب محدود مفہوم میں صحیح ہیں نہ کہ مطلق معنی ہیں[1]۔

لہٰذا ایجابی نسبت سے غریبی کا ایجاب دولت پر نہیں ہو سکتا ہے لیکن سلبی نسبت میں ایسا ایجاب ممکن ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ایک غریب آدمی کے پاس دولت نہیں ہے غریب آدمی دولت سے موصوف ہے سلبی طور پر نہ کہ ایجابی طور پر۔ اس طرح ایک شے ایک نسبت میں دوسری چیز سے ایجاب کی جا سکتی ہے اور دوسری نسبت میں وہی چیز اُس سے ایجاب نہیں کی جا سکتی، ایسے مختلف نقطہ ہائے نظر جس کی بنا پر اشیا (اگرچہ ان میں لامحدود تعینات موجود ہوں) اس کیفیت یا اُس کیفیت سے موصوف سمجھی جاتی ہیں یا کسی سے اُن کی نیت ظاہر کی جاتی ہے تو اصطلاحاً نئے کہلاتے ہیں[2]۔

نئے کا اصول

(صفحہ ۱۷۶)

چیزوں کی تصدیق کے دو طریقے ہیں ایک تو یہ کہ ہم کسی چیز کی خصوصیت اور کیفیت کے مجموعے کا ادراک کر سکتے ہیں کہ

---

[1] دیکھو گن رتن کا جین مت سدرشن سموچے میں صفحہ ۲۱۱ وغیرہ اور تتوارتھا دھی گم سوتر۔

[2] دیکھو تتوارتھا دھی گم سوتر اور وشیشا وشیک بھاشیہ۔

باب ۶

۱۷۷

ہم یہ خیال کریں کہ وہ اس میں متحد ہیں مثلاً جب ہم کہیں کہ یہ کتاب ہے ہم اُس کی خاص کیفیت کا ادراک نہیں کرتے جو اس سے مختلف ہیں بلکہ وہ کیفیت اور خصوصیت جو اس سے جدا نہیں ہے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم کیفیت کو الگ دیکھیں اور چیز کو محض دھوکا سمجھیں (بدھ مت کے پیرووں کا نظریہ) لہٰذا میں کتاب کی بہت سی مختلف کیفیت الگ الگ بتا سکتا ہوں اور مجھے تسلیم ہے کہ چیزوں کی بہت سی کیفیت ادراکی ہیں اور سوائے ان کے کتاب اور کچھ نہیں ہے۔ یہ دونوں مذکورہ نقطۂ نظر جدا طور پر درویانئے اور پریایانئے کہلاتے ہیں[1]۔ درویانئے کے نظریہ سے ثابت ہے کہ وہ خود کو تین اشکال میں ظاہر کرتا ہے اور پریایانئے چار اشکال میں ظاہر ہوتا ہے ہمارے مقصد کے لیے صرف پہلی صورت اہم ہے اور دوسرے تین صرف ونحو اور زبان کے لحاظ سے اہم ہیں اس لیے یہاں ان کا ترک کر دینا مناسب ہے۔ درویانئے کے تحت تینوں نئے نگم نئے، سمگرہ نئے اور دیوہار نئے کہلاتے ہیں۔

جب ہم کسی چیز کا بیان خاص عقل سلیم کے نقطۂ نظر سے کرتے ہیں تو ہمارے تصورات واضح اور درست نہیں ہوتے۔ مثلاً میرے ہاتھ میں ایک چیز ہے۔ سوال ہوتا ہے کیا تمہارا ہاتھ خالی ہے میں جواب دیتا ہوں نہیں کچھ ہے یا کہہ سکتا ہوں میرے ہاتھ میں ایک کتاب ہے۔ ظاہر ہے کہ پہلے جواب میں کتاب کو بہت ہی اور عام نقطۂ نظر سے دیکھا گیا کہ وہ کتاب ایک چیز کے طور پر ہے۔ حالانکہ دوسری صورت میں اس خاص وجود کو بطور کتاب دیکھتا ہوں اس کے سوائے جب میں ایک کتاب کا صفحہ پڑھ رہا ہوں تو میں کہہ سکتا ہوں کہ کتاب پڑھ رہا ہوں حالانکہ واقعی اس کتاب کا ورق

[1] سیادوادمنجری صفحہ ۱۷۱ اور ۱۷۳ صفحہ ۸۹۵-۹۲۳-

باب ۶

پڑھ رہا ہوں۔ میں ایک چھدرے کاغذ پر لکھتے ہوئے یہ کہوں کہ میں فلسفے پر یہ میری کتاب ہے تو حالانکہ اصل میں وہ کتاب نہیں بلکہ صرف چھدرے کاغذات ہیں، ایسے غیر ٹھوس عقل سلیم کے طریقے سے چیزوں کا دیکھنا جس میں نہ عام ترین خصوصیت بطور وجود کے نقطۂ نظر سے غور کیا جاتا یا نہ کسی دوسری خاص خصوصیت سے اُن پر نظر ڈالی جاتی ہے۔ بلکہ صرف اسی طرح دیکھا جاتا ہے جیسی کہ وہ پہلی نظر میں معلوم ہوتی ہیں۔ اصطلاحاً یہ نقطۂ نظر نگیم کہلاتا ہے۔ غالباً اس قیاس پر یہ تجربی رائے قایم ہوتی ہے کہ شے ایک طرف عام ترین اور دوسری طرف بالکل خاص کیفیات سے موصوف ہوتی ہے ہم ان میں سے کسی ایک کیفیت پر اصرار کرتے ہیں اور دوسری کیفیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جینی خیال کرتے ہیں کہ نیائے اور ویشیشک مذاہب تجربے کی تعبیر اسی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں

سنگرہ نئے چیزوں کو عام ترین نقطۂ نظر سے غور کرنے کو کہتے ہیں۔ یوں تو ہم تمام انفرادی چیزوں کو عام ترین اور اساسی پہلو کے لحاظ سے بیان کرسکتے ہیں کہ وہ وجود ہیں۔ جینی اس کو ویدانتی طریقۂ ادراک اشیا کہتے ہیں۔

دیوہار نئے کے نقطۂ نظر کے مطابق اشیا کے حقیقی جوہر کو ۱۷۸ سمجھنے کے لیے واقعی عملی تجربے کے زاویۂ نظر سے غور کرنا چاہیئے جس میں کلی وجزوی خصوصیات متحد ہو جاتی ہیں۔ جو گزشتہ زمانے سے موجود ہوں اور آیندہ باقی رہیں لیکن ہمیشہ اس میں خفیف تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ یہ وہ تغیر ہیں جو ہزاروں طریقوں سے ہمارے کام آتے ہیں مثلاً کتاب اس میں شک نہیں کہ وہ چند عام خصوصیات رکھتی ہے جو تمام کتابوں میں مشترک ہیں لیکن اس کی خاص خصوصیات بھی ہیں۔ اس کے سالمے مسلسل جگہ تبدیل کر رہے ہیں اور دوبارہ ترتیب پا رہے ہیں لیکن وہ بطور کتاب کچھ گزرے ہوئے زمانے میں رہی ہے۔ اور کچھ آیندہ زمانے میں بھی

رہے گی۔ یہ تمام خصوصیات ہمارے روزمرہ کے تجربے کی کتاب کا جوہر متصور ہوتی ہیں ان میں سے کوئی خصوصیت بھی الگ نہیں کی جاسکتی اور نہ کتاب کا تصور کہلائی جاسکتی ہے جتنی اشخاص کے خیال میں یہ ادراک اشیا کا وہ نقطۂ نظر ہے جس کو سانکھیہ قبول کرتا ہے۔

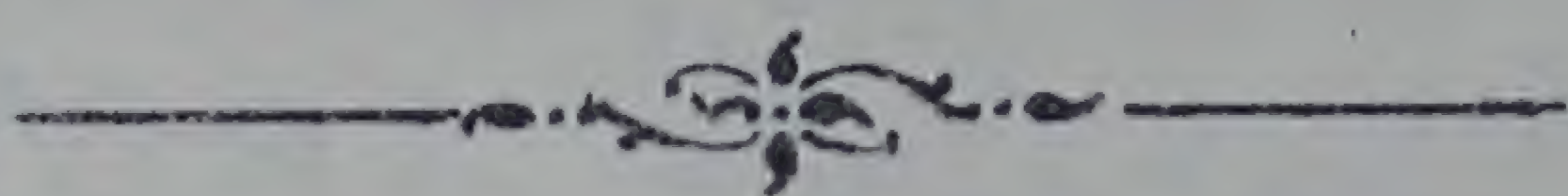
پریایانئے کا پہلا نظریہ جس کو رجوسوتر کہتے ہیں، یہی بدھ مت کا نقطۂ نظر ہے کہ وہ چیز کے وجود کو ماضی یا مستقبل میں تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک شے صرف خصوصیات کا اجتماع ہے جو کسی وقت معلول پیدا کرسکتا ہے ہر نئے لمحے میں کیفیات کی نئی ترتیبیں ہیں اور انھی کو اشیا کے تصور کا صحیح جوہر خیال کیا جاسکتا ہے۔[1]

نئے جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے بجز و نقاط نظر اور کیا ہیں یا ان کو اشیا کے ادراک کے پہلو کہا جاسکتا ہے اور یہ تعداد میں لاانتہا ہیں متذکرۂ بالا چار سے تو ان کی بڑی بڑی تقسیم کا استحضار ہوتا ہے۔ جینیوں کے نزدیک نیائے، ویشیشک، ویدانت، سانکھیہ اور بدھوں میں سے ہر ایک نے ان چار نقاط نظر سے اپنے نقطۂ نظر کی تعبیر اور تجربے کی کوشش کی، اور ہر ایک کا ادعا ہے کہ جو اس کا نقطۂ نظر ہے وہی درست ہے اور دوسرے نقاط نظر صحیح نہیں ہیں۔ لیکن یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ ہر نقطۂ نظر سے بہت سے خیالوں میں سے صرف ایک خیال کا اظہار کیا جاسکتا ہے۔ کسی نقطۂ نظر سے کسی امر کی تصدیق صرف محدود معنی اور محدود شرائط میں ہی صحیح ہوسکتی ہے۔ حالانکہ بیشمار نقطۂ نظر اور لاانتہا تصدیقوں کے ذریعے چیزوں پر غور کیا جاسکتا ہے۔ پس ہر نئے یا ہر نقطۂ نظر سے جو تصدیق کی جاتی ہے یا احکام لگائے جاسکتے ہیں وہ مطلق

[1] وہ دوسرے نظریات پریایانئے کے دوسرے نقطہ ہائے نظر جو صرف و نحو کے اور لسانی زاویۂ نظر پیش کرسکتے ہیں حسب ذیل ہیں: الوم بھوت نئے، سم و رودھ، ایوم بھوت نئے۔ دیکھو ویشیشاو شک بطاشیہ صفحہ ۹۴۰۸۹-۹۲۳-

باب ۶
۱۷۹

نہیں ہو سکتے حتیٰ کہ انھی چیزوں کے بارے میں متناقص تصدیقیں دوسرے نقطۂ نظر سے صحیح باور کرائی جا سکتی ہیں پس ہر تصدیق کا صحیح ہونا شرطیہ ہے اور مطلق نقطۂ نظر کی رو سے ناقابل خیال ہے، صحت کے تیقن کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہر ایک تصدیق کے ساتھ یہ فقرہ سیات (ہو سکتا ہے) موجود ہو اس سے ظاہر ہو گا کہ تصدیق نسبتی ہے جو ایک نقطۂ نظر سے چند تحفظات کے تحت کی جاتی ہے نہ کہ کسی مطلق مفہوم میں کوئی تصدیق ایسی نہیں جو بالکل صحیح ہو اور نہ کوئی تصدیق ایسی ہے جو بالکل غلط ہو۔ اس طریقے سے ہم سیاد واد کے مشہور جینی اصول پر پہنچ جاتے ہیں[1]

سیاد واد کا اصول

اصول سیاد واد میں یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ ایک شے میں متضاد ترین خصوصیات لاتعداد انواع میں متلازم ہو سکتی ہیں خواہ کسی نقطۂ نظر سے نئے تصدیق کیا جائے اس کو کسی صورت میں مطلق تصور نہیں کیا جا سکتا تمام تصدیقیں (کسی نہ کسی سیاد سٹی میں یا "ہو سکتا ہے کہ وہ ہو" کے مفہوم میں) حقیقی ہیں اور ایک مفہوم میں تمام تصدیقیں باطل ہیں۔ ایک لحاظ سے تمام تصدیق غیر معین اور ناقابل تصور ہیں۔ ایک مفہوم سے تمام تصدیق صحیح اور باطل ہیں۔ ایک مفہوم سے تمام ایجاب صحیح اور غیر معین ہیں۔ تمام تصدیق ایک معنیٰ کر کے صحیح، باطل وغیر معین ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ گھڑا ہے یا اس کا وجود ہے لیکن در اصل یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ گھڑا ہونے کا امکان ہے

[1] دیکھو وشیشاوشیک بحاشیہ صفحہ ۸۹۵ اور سیاد واد منجری صفحہ ۱۷۰ وغیرہ۔

باب ۶

ورنہ اگر وجود سے مراد ہر کسی قسم کا مطلق وجود ہو تو یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ وہ مٹی کا تودہ یا ستون یا کپڑا یا کوئی اور چیز ہو یہاں وجود محدود ہے اور گھڑے کی صورت سے معرف ہوتی ہے۔ گھڑے سے مراد وجود مطلق نہیں ہے بلکہ محدود قسم کا وجود ہے جو گھڑے کی صورت سے معین ہوتا ہے۔ پس گھڑے سے وہ محدود قسم کا وجود مراد ہے جس پر گھڑے کا وجود ایجاب ہوا ہے نہ کہ کلی اور مطلق یا لامحدود وجود۔ ورنہ قضیہ "گھڑا ہے" کا مفہوم یہ ہو سکے گا کہ "وہ مٹی ہے" "وہ درخت ہے" یا "وہ کپڑا ہے" وغیرہ۔ مزید براں گھڑے کا وجود تمام اشیائے عالم کی نفی سے معین ہوتا ہے۔ اور گھڑے کی کیفیت یا خصوصیت (جیسے سرخ رنگ) اُسی وقت سمجھ میں آتی یا متعین ہوتی ہے جبکہ اُس کے صنف کے تمام لاتعداد اختلافات (جیسے سیاہ، نیلا، سنہرا) کی نفی ہو

۱۸۰

اور ان بیشمار خصوصیات اور کیفیات کی متحدہ نفی کے باعث جو ان خصوصیات سے مختلف ہیں، جن سے وہ گھڑا مرتب ہے گھڑے کا تصور یا تعریف کی جا سکتی ہے۔ ہم جس کو گھڑے کا وجود کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ سوائے خود کے باقی تمام کی نفی ہے پس ایک نقطۂ نظر سے قضیہ کہ گھڑا ہے اس کے وجود کا ایجاب ہو سکتا ہے اور دوسرے نقطۂ نظر سے غیر وجود کا ایجاب (کہ وہ تمام دوسرے معروض سے غیر ہے) ہو سکتا ہے پس قضیہ کہ گھڑا ہے اس کے متعلق ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ یہ وجود کا ایجاب (سیا دستی) ہے اور ممکن ہے کہ وجود کی نفی (سیان ناستی) ہو یا کسی دوسرے طریقے سے کہیں کہ گھڑے سے مراد یہ ہے کہ گھڑا یہاں ہے اس سے بالطبع ظاہر ہوتا ہے کہ گھڑا وہاں نہیں ہے۔ پس قضیہ کہ گھڑا (یعنی یہاں ہے) ہے، سے مراد ہے کہ گھڑا وہاں نہیں ہے پس ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ گھڑے کے وجود کا ایجاب صرف اس مقام پر صحیح ہے دوسرے مقام پر باطل ہے پس ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ

باب۶

ایک لحاظ سے گھڑا ہے اور دوسرے مفہوم سے ہو سکتا ہے کہ گھڑا نہ ہو ان دونوں پہلوؤں کو متحد کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک مفہوم میں گھڑا ہے۔ اور دوسرے مفہوم سے کہ گھڑا نہیں ہے اگر ان خصوصیات پر جن سے وہ وجود موصوف ہے زور دیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ گھڑا ہے اگر ہم دوسرے پہلو پر زور دیں تو کہہ سکتے ہیں کہ گھڑا نہیں ہے دونوں ایجاب ونفی سے گھڑے کا وجود مسلم ہے خواہ کسی پہلو کو باصرار بیان کریں لیکن اگر بغیر کسی پہلو پر زور دیتے ہوئے ہم گھڑے کے دونوں مختلف ومتضاد قضایا پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ گھڑے کی ماہیت یا اس کا وجود غیر محدود اور ناقابل اظہار اور ناقابل تصور ہے کیوں کہ ہم کس طرح عدم اور وجود کا ایک ہی چیز پر ایجاب کر سکتے ہیں لیکن چیزوں کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ ہم مجبور رہیں۔ پس تمام ایجاب صحیح، غلط اور صحیح بھی اور غلط بھی ہیں اور اس طرح ناقابل اظہار ناقابل تصور اور ناقابل تعین ہیں۔ ان چاروں کو متلازم کرنے سے تین تصدیقیں برآمد ہوتی ہیں۔

۱- یہ کہ ایک مفہوم سے ہو سکتا ہے کہ گھڑا ہے۔

۲- تاہم ناقابل بیان ہے۔

۳- گھڑا نہیں ہے اور ناقابل بیان ہے۔

غرضکہ گھڑا ہے یا نہیں ہے اور ناقابل بیان ہے۔ لہذا جینیوں کے نزدیک تصدیق یا قضیہ اپنی نوعیت میں مطلق نہیں ہے، ہر ایک اپنے محدود مفہوم میں درست ہے۔ ان میں سے ہر ایک پر ساتوں صورتیں (اصطلاحاً سپت بھنگی کہلاتی ہیں) صادق آتی ہیں[1]۔

جینیوں کا قول ہے کہ ہندو فلسفے کا ہر نظام اپنے اپنے زاویۂ نگاہ

۱۸۱

سے خود کو حقیقی سمجھتا ہے اور یہ کہ صرف انہی کا نقطۂ نظر صحیح ہے۔ اور

[1] دیکھو سیادواد منجری مع شرح ہیم چندر صفحہ ۱۶۶ وغیرہ۔

باب ۶

یہ غور نہیں کیا جاتا کہ نوعیت حقیقت کی یہ حالت ہے کہ صداقت کا دعویٰ محض شرطیہ ہے اور صرف چند شرطوں اور حالتوں یا مفہوموں میں صادق آتی ہے پس ایسی کوئی تصدیق ممکن نہیں ہے جو قطعی اور کلی طور پر صحیح ہو۔ اس لیے کہ ایک متضاد یا متناقض تصدیق کسی قضیے کے ایک مفہوم یا دوسرے مفہوم پر صادق آسکے گی چونکہ تمام حقیقت جزواً مستقل اور غیر مستقل ہے اور اس لیے کہ وہ نئی صورت پیدا کرتی اور پرانی کیفیت گم کرتی ہے۔ وہ نسبتہً مستقل اور غیر مستقل ہے۔ لہذا صداقت کے متعلق ہماری تمام تصدیقیں نسبتہً صحیح اور غیر صحیح ہیں۔ وجود، عدم وجود اور غیر محدود یہ تین منطقی مقولے کسی قضیے کی ترتیب کی تمام تبدیلیوں کے ساتھ مساوی طور پر ایک نہ ایک مفہوم میں حاصل ہوتے ہیں کوئی کلی اور مطلق ایجاب یا سلب نہیں ہے اور تمام قضایا کا جواز اس ایک شرط پر مبنی ہے۔ نئے کے اصول کی سیاد واد کے اصول کے ساتھ یہ نسبت ہے کہ ہر نئے میں قضیے کی اتنی ہی صورتیں ہیں جتنی کہ سیاد واد سے ظاہر ہوتی ہیں پس ایسے قضیے کی صحت صرف شرطیہ ہوتی ہے۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جب کوئی قضیہ کسی نئے کے مطابق بنایا جائے تو یہ دیکھ لینا چاہیے کہ نئے کا استعمال صحیح طور پر ہوا ہے اگر قضایا مطلقاً کسی خاص نئے کے مطابق اور کسی دوسرے نئے کے حوالے کے بغیر بنائے گئے ہیں جو سیاد واد کے اصول کے تحت ضروری ہیں، تو یہ دوسرے نظامات کی طرح نئے کا غلط استعمال ہو جاتا ہے پس ایسے قضایا باطل ہو جاتے ہیں اور ان کو باطل نئے (نئے ابھاس) کہا جاتا ہے[1]

---

[1] غالباً سب سے قدیم بیان اصول سیاد واد اور سپت بھنگی کا بھدر باہو (۴۳۳-۳۵۷ ق م) کی شرح سوترکرتانگ نریکتی میں آیا ہے۔

باب ۶

علم

ہمارے لیے اُس کی قدر و قیمت (صفحہ ۱۸۱)

بودھی دھرموتار اپنی شرح نیائے بندو میں کہتا ہے کہ انسان جو اپنے کسی مقصد یا غایت کے حصول کے واسطے فکر مند ہوتے ہیں جس میں اُن کو دلچسپی ہوتی ہے اور اُسی علم کی قدر کرتے ہیں جو اُن کو اُس مقصد کے حصول میں معاون ہوتا ہے۔ پس علم افادی معلوم ہوتا ہے اور عوام الناس اُس کی تلاش میں رہتے ہیں۔ صحیح علم کی ماہیت کی جانچ فلسفے کا کام ہے (سمیگ گیان یا پرمان) علم کی واقعی آزمائش یہ ہے کہ وہ ہمارے حصول مقصد میں امداد کرے، جینی اشخاص علم کے اس نظریے کے متعلق بودھوں سے بالعموم متفق ہیں[1]۔ ان کا قول ہے علم کی قدر خود علم کی خاطر نہ جانچی جائے۔ کسی چیز کی صحت (پرامانیہ) اس امر پر مشتمل ہے کہ وہ براہ راست حصول خیر، اور اجتناب شر میں ہماری معاونت کرتا ہے صرف علم ہی میں یہ استعداد ہے کہ ہم خود کو اپنے ماحول کے مطابق بنا سکتے ہیں اور کوشش کر سکتے ہیں کہ خیر حاصل کریں اور شر سے بچیں[2]۔

۱۸۲

وہ شرائط جو اس علم کی پیدائش کا باعث ہیں (جیسے کہ کافی روشنی

---

[1] دیکھو پرمان نئے تتو لوکالنکار (مطبوعہ بنارس) صفحہ ۲۶ اور پرکشا مکھ سوترورتی (مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی) باب اول۔

[2] پرمان نئے تتو لوکالنکار صفحہ ۲۶۔

کی موجودگی اور آنکھ کی نزدیکی، بصری ادراک سے کسی چیز کو دیکھنے کی صورت میں) اس سلسلے میں بڑی حد تک غیر متعلق ہیں کیونکہ ہم یہ بحث نہیں کر رہے ہیں کہ کس طرح وقوف پیدا ہوتا ہے۔ یہ امر ہمارے حصول مقاصد میں ممد نہیں ہے۔ ہمارے لیے اتنی واقفیت کافی ہے کہ خارجی اشیا چند خصوصی شرائط کے تحت خاص موزونیت اختیار کرتی ہیں کہ ہم ان کا علم حاصل کر سکیں۔ ہم ذمہ داری سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ ہمارے اندر علم پیدا کرتی ہیں۔ پس ہم آگاہ ہیں کہ چند شرطوں کے تحت ہم ایک چیز سے آگاہ ہوتے ہیں حالانکہ ہم دوسری شرائط کے ذریعے اس سے واقف نہیں ہوتے۔[1]

چیزوں کی استعداد کی خاص تحقیق ہماری موجودہ بحث سے خارج ہے۔ جو اُن کے وقوف کو امکانی بناتی ہے۔ ہم کو ان شرائط سے سروکار نہیں جو ایسی خاص استعداد چیزوں میں مہیا کرتی ہیں کہ ہم کو ان کا ادراک ہو۔ اس لیے کہ ہمارے مقاصد جو خیر کے حصول اور شر کے اجتناب پر مشتمل ہیں علم سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ نہ کہ خارجی اشیا کی شرائط سے علم ہماری اپنی ذات کا انکشاف بطور جاننے والے موضوع اور معلومہ معروض کے کرتا ہے (مثل بودھوں کے) ہمیں یہ قیاس کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ کلی علم جو پہلی بار ہم کو خارجی معروض سے ادراک ہوتا ہے وہ معین و مقید ہوتا ہے اور یہ کہ ہمارے تمام معین تصورات صورت، رنگ، قد، اور شے کی دوسری خصوصیات ہمارے ادراکی تجربے میں براہ راست وجود پذیر نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ صرف تخئیل (اُت پریکشا) سے مستخرج ہوتے ہیں، پس یہ کہ صحیح ادراکی علم غیر محدود اور غیر متعین ناقص جس کے مبادی (نروکلپ گیان) کے جواز کی تصدیق کرتا ہے تجربے سے ثابت ہے کہ صحیح علم موضوع

---

[1] دیکھو پرک شاکھ سوتر باب دوسرا صفحہ ۹ اور اس کی ورتی اور دوسرے باب کی اختتامی ورتی۔

باب ۶ یا وقوف اور خارجی معروض کی تمام اختلافی خصوصیات کے صحیح خاکے پیش کرتا ہے۔ بدیں وجہ ہمارے مقاصد کے انصرام کے لیے علم ہی
۱۸۴ راست اور مستقل واسطہ ہے اس میں شک نہیں کہ علم کے ذریعے ہم کو وہ خیر یک دم اور براہ راست تو حاصل نہیں ہو سکتا جس کے ہم خواہشمند ہیں۔ لیکن وہ چونکہ ہمارے ماحول کی چیزوں کی نوعیت کو سچائی کے ساتھ بتا دیتا ہے۔ اس وجہ سے ہمارے افعال خیر کا حصول اور شر سے بچاؤ کر سکتے ہیں اس لیے کہ اگر علم میں یہ وظایف نہ ہوتے تو یہ غیر ممکن ہوتا علم کا جواز اس امر پر مشتمل ہے کہ وہ ہمارے مقاصد کی انجام دہی میں سب سے زیادہ راست بدیہی اور لازمی ذریعہ ہے۔ جب تک کسی علم کی تردید نہ کی جائے اُس وقت تک اس کو صحیح فرض کرنا چاہیے باطل علم کی تعریف یہ ہے کہ وہ اُن تعلقات کے ساتھ چیزوں کو ظاہر کرتا ہے۔ جس میں وہ نہیں ہیں مثلاً ایک رسّی کا ٹکڑا اگر دھندلی روشنی میں ڈالا جائے تو اس سے سانپ کا دھوکا ہوتا ہے۔ دھوکا یہ ہے کہ اس کو سانپ خیال کیا۔ یعنی سانپ کا ادراک ہوا، حالانکہ وہاں سانپ نہیں ہے سانپوں کا وجود ہے اور رسّیوں کا بھی وجود ہے اس میں کچھ غلطی نہیں ہے[1] غلطی تو یہ ہے کہ رسّی کو سانپ سمجھ لیا، سانپ کا ادراک اس ماحول اور تعلقات میں ہوا جس میں کہ اُس وقت اُس کا وجود نہ تھا یہاں غلطی سے یہی مراد ہے پہلی بار جو چیز سانپ معلوم ہوئی۔ بعد میں اُس کی تردید ہو گئی اور

---

[1] التباس ایسے اعراض پر مشتمل ہے جیسے زمانی اور مکانی، یا ہمارے قضیے کے معروض کی نسبتیں جو در اصل موجود نہیں لیکن خود معروض دوسری نسبتوں میں موجود ہیں، جب میں رسّی کو سانپ سمجھتا ہوں تو سانپ واقعی موجود ہوتا ہے اگرچہ "وہ" "یہ" کے ساتھ "یہ سانپ ہے" کی نسبت موجود نہیں ہے اس لیے کہ سانپ رسّی نہیں ہے یہ التباس ست کھیانی یا عدم نسبت موجودات کہلاتا ہے۔

باب ۶

اور اس طرح اس کو غلط سمجھا گیا کذب سے مراد تجربے کے معروضی واقعات کا غلط استحضار پس صحیح علم سے مراد شے کا صحیح اور درست استحضار ہے اور بعد میں کبھی اُس کی صحت کی تردید نہیں ہو سکتی۔ جب علم آلات حس کے ذریعے براہ راست دیا جاتا ہے تو بیحد واضح، بدیہی اور ممیز ہوتا ہے تو اس علم کو ادراکی (پرتیکش) کہتے ہیں۔ دوسرے طریقے سے حاصل شدہ علم جو اتنا واضح اور صاف نہیں ہوتا اُس کو غیر ادراکی (پروکش) کہتے ہیں۔[1]

ادراک کا نظریہ

جینی اور بودھی اہل علم میں ادراک کے بارے میں اصلی اختلاف یہ ہے کہ جینیوں کے نزدیک ہمیں خارجی چیزوں کا علم ادراک (پرتیکش) کے ذریعے اس طرح ہوتا ہے۔ جیسی کہ وہ اپنی مختلف خصوصیات رنگ وصورت سے متصف ہیں اور یہ کہ علم روح کے اندر سے اس طرح طلوع ہوتا ہے کہ گویا ایک نقاب اُٹھ گیا جو پہلے پڑا ہوا تھا۔ چیزیں محض علم کی صور ہی نہیں ہیں (جیسا کہ وگیان وادی بودھی خیال کرتا ہے) بلکہ واقعاً موجود ہیں۔ خارجی چیزوں کا علم حواس سے ہوتا ہے۔ خارجی فطری حس کو اُس کی غیر مرئی قوت یا روح کی قوت بصری سے ممیز کرنا چاہیے، جیسا کہ آنکھ اُس کو صرف حس کہہ سکتے ہیں۔ ہمارے ایسے پانچ وقوفی حواس ہیں۔ لیکن جینی خیال سے ہم اپنے تجربے سے پانچ حواسوں سے پانچ طرح کے حسی علم سے

۱۸۴

[1] دیکھو جین ترک وارتک مصنفہ سِدھ سین باب پہلا اور ورتی مصنفہ سنیتا چاریا اور پریکشا مکھ سوتر ورتی باب پہلا پرمان سنئے تتو لوکالنکار۔

باب ۶

آگاہ ہوتے ہیں یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ ذات خود ان مختلف اقسام کے حسی علم کو ان خارجی حواس کے تلازم سے حاصل کرتی ہے گویا ایک پردے کو اٹھا دیا جاتا ہے جس کے باعث علم اپنے وجود کو اس سے پہلے ظاہر کرنے سے قاصر تھا یہ خارجی ادراک، الگ اور ممیز حس کی مزاولت کرنے پر مبنی نہیں ہے۔ اگرچہ حسی علم کا روح میں ظہور خالص حسی آلے مثلاً آنکھ کے تلازم سے ہوتا ہے، روح کا تعلق تمام جسمی اعضا سے ہے۔ بصری علم وہ ہے جو روح میں ظاہر ہوتا ہے مگر اپنے اس جزو کے ذریعے جو آنکھ سے متلازم ہے یا جس کا آنکھ سے لمس ہو رہا ہو مثلاً میرے سامنے ایک پھول ہے اور میں اسے دیکھ رہا ہوں، پھول کے دیکھنے سے پہلے پھول کا علم میرے ذہن میں موجود تھا۔ وہ نقابی حالت میں تھا اور اپنے ظہور سے قاصر تھا، پھول کے دیکھنے کا فعل یہ ہے کہ میرے اندر اور پھول میں ایسی مناسبت تھی کہ میں نے پھول کو دیکھا اور میرے علم پر جو نقاب پڑا ہوا تھا وہ اُٹھ گیا، بصری علم آنکھ کے تلازم سے پیدا ہوتا ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ میں بصری حس کا ادراک کر رہا ہوں۔ تو واقعی تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ مجھے بصری نوع کا علم (متلازم بہ آنکھ) ہے تجربے سے جدا حواس ظاہر نہیں ہوتے ہیں یہ تسلیم کرنا خلاف احتیاط ہے کہ وہ ذات سے الگ تھلگ کوئی وجود رکھتے ہیں، اس طرح کے بیان سے (نفس) من کے جدا وجود کی بھی تکذیب ہو جاتی ہے اس لیے کہ من تجربے میں نہیں آتا ہے اس کے وجود کا نظریہ غلط ہے اس لیے کہ ذات اس کے مقصد کو پورا کرتی ہے۔[1]

---

[1] جین وآتک ورتی صفحہ ۹۸ باب دوم۔ بہر حال متعدد مقام پر پانچ حواس مثلاً آنکھ، کان وغیرہ بطور حواس مذکور ہوئے ہیں اور جانداروں کی تقسیم اسی تعداد حواس کی رو سے جن سے وہ موصوف ہیں (دیکھو پران میاسا تو ارتھا دھی گم سوتر)

باب ۱۸۵

کسی چیز کے ادراک کا مفہوم یہ ہے کہ چیز کے متعلق نقاب جہالت ذات پر سے اُٹھ گیا ہے اندرونی طور پر اس طرح نقاب کا اُٹھنا انسان کے کرم سے معین ہوتا ہے اور خارج میں کسی چیز کے وجود کا ادراک کرنا ہو تو وہ روشنی، استعداد، حسی آلات، اور دوسری شرطوں سے پابند ہوتا ہے۔ جینیوں کو بودھوں اور دوسرے ہندو نظامات کے خلاف تردید کرنی پڑتی ہے کہ ادراک کے لیے نروکلپ (غیر معینہ) منزل کا وجود آخری ساوی کلپ (معینہ) منزل سے قبل ہے۔ چیزوں کا انکشاف اپنے اندر سے راست ہوتا ہے اور کوئی غیر معینہ حسی مواد معین ادراکات کی نشو ونما کے لیے لازمی نہیں ہے۔ اس نظریے کا تقابل ہم بودھی خیال سے کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ پہلی منزل غیر معینہ حسی مواد کے استحضار پر مبنی ہے اور یہ بھی درست ادراک ہے اور منزل معینہ مقولات نفسیہ کے اطلاق کا نتیجہ ہے مثلاً تخئیل، حافظہ وغیرہ لہذا صحیح طور پر وہ استحضاری جزو کا اظہار نہیں کرتی ہے[1]۔

غیر ادراکی علم

(صفحہ ۱۸)

غیر ادراکی علم (پروکش) پرتیکش سے اس طور پر مختلف ہے کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ باب دوم وغیرہ کو بھی دیکھو۔ لیکن یہ حسی آلات کے حوالے سے ہے۔ جدا جدا حواس کا انکار اس حوالے سے ہے کہ اُن کو ایسی ہستی یا استعداد مانا جائے کہ وہ روح سے الگ وممیز ہوں۔ آلات حس روح کے لیے کھڑکیوں کی طرح ہیں کہ وہ باہر دیکھ سکے پس وہ حسی علم میں تغیر پیدا نہیں کر سکتے جو داخلی تعین سے روح میں پیدا ہوتا ہے اس لیے کہ روح ہر وقت اُس میں موجود ہے پس عمل ادراک سے صرف یہ مراد ہے کہ نقاب جو اس پر پڑا ہوا تھا اُٹھ گیا۔

[1] پرمیہ کمل مارتنڈ صفحات ۸ تا ۱۱۔

باب اس سے موخرالذکر کی طرح چیزوں کا واضح تصور نہیں ہوتا ہے۔ چونکہ جینی تسلیم نہیں کرتے کہ حواس وقوف روح کو معین کرتے ہیں وہ ادراک اور دوسرے صور علم کے مابین یہ امتیاز معین کرتے ہیں کہ اول الذکر نوع کا علم (ادراک) موخرالذکر کے مقابلے میں چیزوں کے متعلق صاف اور واضح خصوصیات مہیا کرتا ہے پس پروکش مشتمل ہے انتاج، وقوف، اطلاق اور حافظے پر، یہ علم قطعی طور پر ادراک کے مقابلے میں کم واضح ہے۔

اہل جین کے نزدیک انتاج کے لئے پانچ قضیے لازمی نہیں مثلاً

(۱) پہاڑی شعلہ فشاں ہے۔

(۲) اس لیے کہ دھواں ہے۔

(۳) جہاں دھواں ہے وہاں آگ ہے جیسے باورچی خانہ۔

(۴) یہ پہاڑی دھویں دار ہے۔

(۵) لہذا وہاں آگ ہے۔

جن کو علی الترتیب پرتگیا۔ ہیتو۔ درشٹانت۔ اُپنئے اور نگمن کہتے ہیں بجز اس کے کہ صراحت مقصود ہو ان میں سے دو اول الذکر قضایا انتاجی عمل میں واقعی آتے ہیں (صفحات ۱۰۸ تا ۱۰۹ پرمیہ کمل مارتنڈ)۔

انتاج کرتے وقت ہم کو پانچوں قضیوں سے کام لینا نہیں پڑتا، جو یہ جانتے ہیں کہ استدلال غیر منفک طور پر بنڈم سے مربوط ہے خواہ بطور ہم وجود (سہہ بھاؤ) یا بطور مستقل مقدم (کرم بھاؤ) ایسے اہل علم کو استدلال کے مجرد بیان سے روشن ہوگا کہ اگر پہاڑی پر دھواں ہے تو فوراً وہ اس نتیجے پر پہنچ جائیں گے کہ پہاڑی پر آگ ہے۔ وہ قیاس جو پانچ قضیوں پر مبنی ہے اُس کا منشا یہ ہے کہ طالب علم کو ذہن نشین کرایا جائے کہ اس طرح سے تشریح کی جائے یہ نسبت اس کے کہ نفس کی واقعی حالات کا اختصار کیا جائے جو نتائج کو مرتب کر رہا ہے[1]

[1] بعض جینی اہل منطق مثل بودھی منطقین لزوم (ویاپتی) کے بارے میں

باب ۶

تصدیق کے ذریعے ثبوت کے بارے میں جینی ویدوں کی سند کو تسلیم

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ بہر ویاپتی (اس مقام سے جہاں دھواں ہے اُس مقام پر جہاں آگ ہے) پر انتر ویاپتی (آگ اور دھواں کے مابین) کو ترجیح دیتے ہیں وہ استاج کو دو اقسام پر منقسم کرتے ہیں سوار تھانومان خود کے لیے اور دوسروں کو قایل کرنے کے لیے پر ارتھا نومان۔ یہاں پر یہ ظاہر کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ قدیم ترین جینی رائے جو بھدر باہو نے اپنی کتاب دش دے کالکا نر یکتی میں ظاہر کی ہے کہ استاج کرنے کے لیے دس قضیوں کی ضرورت ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:۔

(۱) پرتگیا (مثلاً سب سے بڑی نیکی حیات کو ضرر نہ پہنچانا)۔

(۲) پرتگیا دی بھکتی (از روئے جینی مقدس کتب حیات کو ضرر نہ پہنچانا بڑی نیکی ہے۔

(۳) ہیتو (جو اشخاص ضرر نہیں پہنچاتے وہ دیوتاؤں کے محبوب ہیں ان کی تعظیم کرنا سرخروئی ہے)۔

(۴) ہیتو وبھکتی (وہ لوگ جو ایسا کرتے ہیں وہی نیکی کے اعلیٰ مقامات پر رہ سکتے ہیں۔

(۵) ویپکش (حتیٰ کہ ایک شخص کسی کو نقصان پہنچانے سے فلاح حاصل کر سکتا ہے یا جینی ادب کی خدمت سے بہبود پا سکتا ہے جیسے کہ برہمن)۔

(۶) ویپکش پرتی شیدھ (ایسا نہیں ہے یہ ناممکن ہے کہ جو لوگ جینی مقدس کتب سے نفرت کریں ان سے دیوتا محبت کریں یا وہ مستحق عزت ہوں)۔

(۷) درشٹانت (ارہت خود کھانا نہیں پکاتے اس خوف سے کہ کیڑے مار کر کھائیں گے اس لیے کہ وہ گرھستیوں سے کھانا مانگتے ہیں۔

(۸) آشنکا (لیکن گرھستیوں کے گناہ ارہت کو لگ جاتے ہیں اس لیے کہ وہ اُن کے لیے کھانا پکاتے ہیں)۔

(۹) آشنکا پرتی شیدھ (ایسا ہو نہیں سکتا اس لیے کہ ارہت غیر متوقع طور پر بعض مکانوں کو جاتے ہیں پس یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کھانا ان کے لیے پکایا گیا)۔

نہیں کرتے اُن کا اعتقاد ہے کہ جینی کتب صحیح علم بخشتی ہیں اس لیے کہ یہ ان اشخاص کے بیانات ہیں جنھوں نے دُنیاوی زندگی بسر کی ہے۔ لیکن صحیح علم اور اعمال سے اپنے جذبات کو مغلوب کیا اور جہالت مطلقہ کو دور کیا ہے[1]

علم بطور انکشاف

بدھ مت کے پیرو اس امر کے قایل ہیں کہ شے کے وجود کا ثبوت اثر پر منحصر ہے جو وہ ہمارے اندر پیدا کرتی ہے اور وہ شے جو کچھ اثر پیدا کر سکتی ہے موجود ہے اور جو قاصر ہے وہ عدم کے برابر ہے ان کے نزدیک پیدایش اثر ہی وجود کی تعریف ہے نظری ۱۸۷ طور پر چونکہ اثر کی ایک اکائی اثر کی ہر دوسری اکائی سے جدا ہے اس لیے وہ فرض کرتے ہیں کہ اثر مختلف وحدتوں کا ایک تسلسل ہے یا اسی کو اس طرح نہ کہا جائے کہ وہ اس امر کے قایل تھے کہ ہر لمحہ نئے نئے جواہر کا تسلسل ہے۔ پس یوں تمام اشیا عارضی ہیں جینیوں کا استدلال پیدایش اثر کو وجود کا ثبوت ماننے میں یہ ہے کہ ہم اس شے کے وجود کے قایل ہیں جو ایک تجربے کے مطابق معلوم ہوتی ہو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ (۱۰) نے گمن دلیں ضرور پہنچانا سب سے بڑی نیکی ہے (وِدیابھوشن کی ہندی منطق) یہ وہ ترغیبی بیانات ہیں جو اصل میں بحث و مباحثے میں کام آتے ہیں لیکن صوری نقطۂ نظر سے بہت سے غیر متعلق ہیں جب دات سین اپنی نیائے سوتر کے حاشیہ کے ۱، ۱، ۳۲ میں کہتا ہے کہ گوتم نے پانچ قضیوں کا طریقہ جاری کیا ہے ان دس قضایا کے خلاف جن کو دوسرے منطقی تسلیم کرتے ہیں۔ غالباً اُس کے پیش نظر جینی زاویۂ نگاہ تھا۔

[1] دیکھو جین ترک وارتک اور پریکشا مکھ سوتر ورتی اور سدرشن سموچے مع گن رتن جین مت پر۔

ہمارے تجربے کی وحدت کی بنا پر ہم وجود شئے کو اس کا سبب قرار دیتے ہیں۔ اصولاً یہ امر بدھ مت کے پیروؤں کا مجوزہ ہے کہ ہر اثر جو پیدا ہوتا ہے۔ ہر لمحہ وہی نہیں ہے پس تمام اشیا عارضی ہیں۔ دراصل یہ ایک مغالطہ ہے کیونکہ تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شئے کا وجود ہر لمحہ نہیں بدلتا ہے۔ کچھ جزو (مثلاً سونے کے زیور میں سونا) اُس کا مستقل رہتا ہے۔ حالانکہ اُس کے دوسرے اجزا (مثلاً اُس کی صورت بالیاں اور کڑے) تغیر پذیر ہیں۔ اس تجربے کی بنا پر ہم کیسے دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہر چیز کُل کی کُل ہر لمحہ مفقود ہو جاتی ہے اور نئی چیزیں بن جاتی ہیں پس ہم ہر لمحہ تجریدی اور بے اصل خیالات کو ترک کر کے تجربے پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ذات یا وجود کا تصور استقلال تغیر کے ساتھ ساتھ ہے جسکو پر یایا (نئی کیفیتوں کا حصول اور پرانی کا ضایع ہونا) کہتے ہیں جینیوں کے نزدیک دوسرے نظامات کے نقایص یہ ہیں کہ وہ تجربے کی تعبیر ایک خاص نقطۂ نظر (نئے) سے کرتے ہیں۔ اور صرف جینی ایسے ہیں جو تجربے کو تمام نقاط نظر سے جانچتے ہیں اور جو صداقت برآمد ہو۔ اُس پر اتفاق کرتے ہیں۔ یہ اتفاق گو پورا نہ ہوتا لیکن موزوں تحفظ و قید کے ساتھ ہوتا ہے۔ جینیوں کے نزدیک ارتھ کریا کارتو کا اصول مرتب کرنے میں بدھ کے پیروؤں نے پہلے تو تجربے کی شہادت پر تحقیق کی علامات ظاہر کیں لیکن اس سے اپنی اس تحلیل میں بہت جلد ہی وہ یک طرفہ ہوگئے اور ناواجب مجرد تخیلات میں مبتلا ہوگئے جو یکدم تجربے کے خلاف ہونے لگے پس اگر ہم تجربے سے دیکھیں تو نہ ذات کا انکار کر سکتے ہیں نہ خارجی عالم کا۔ علم سے جس طرح صاف اور واضح اشکال میں خارجی عالم کی تصدیق ہوتی ہے۔ اسی طرح اس امر کی ابھی تصدیق ہوتی ہے کہ ایسا علم میری ذات بطور موضوع کا جزو خاص ہے۔ پس یہ محسوس ہوتا ہے کہ علم خود میری اپنی ذات کا اظہار ہے۔ تجربے سے ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ خارجی عالم سے علم پیدا ہوتا ہے لیکن اس سے ہم میں علم اور چند چیزوں کا اظہار ہوتا ہے جس سے

باب ۷

ہم کو واقف کرایا جاتا ہے پس علم کا ظہور چند چیزوں کی معروضی ترتیب کے متوازی ہے جو خاص موزونیت سے موصوف ہیں اور کسی لمحے میں کسی نہ کسی طرح ان کا بھی ادراک ہو جاتا ہے اس نقطۂ نظر سے ہمارے تمام تجربات خود ہمارے باطن میں نہیں۔ پس وہ کسی قدر معین ہیں خود ہماری ذات کے تغیرات تجربات ہیں۔ علم خود ذات کی صفت ہونے کے سبب، خود ذات کے ظہور بلا حواس ظاہر ہوتے ہیں علم کے شعوری اور غیر شعوری عنصر میں امتیاز نہ کرنا چاہیے۔ جیسا کہ سانکھیہ کا خیال ہے۔ نہ علم چیزوں کی نقل متصور ہونا چاہیے جیسا کہ سادترن تک کے حامیوں کا خیال ہے اس لیے کہ چیز کی مادیت کی نقل سے خود علم مادی ہو جائے گا۔ علم تو بے کیف ذات کا جزو ہے جو خود تمام چیزوں کو ظاہر کرتا ہے لیکن میماسا کی رائے سے علم مطلقہ کا جواز (پرامانیہ) خود علم (سوتہ پرامانیہ) سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے۔ بلکہ منطقیانہ اور نفسیاتی خیال سے علم کا جواز خارجی مماثل واقعات (سم داد) پر مبنی ہے لیکن اُن صورتوں میں جہاں گزشتہ علم مطابقت سے ایک صحیح اعتقاد پیدا کیا گیا ہے وہاں صداقت کا نفسیاتی یقین معروضی واقعات کے حوالے کے بغیر ہو سکتا ہے[1]۔ خارجی عالم اسی طرح موجود ہے جس طرح اس کی تصدیق تجربے سے ہو سکتی ہے لیکن یہ تو ایک غیر واجبی مفروضہ ہے کہ یہ ہمیں علم پیدا کرتا ہے اس لیے کہ علم تو خود ہماری ذات کا ظہور ہے، اس طرح ہم جینی مابعد الطبیعیات پر جا پہنچتے ہیں۔

جینو

صفحہ (۱۸۸)

جینی کہتے ہیں کہ تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام چیزیں

---

[1] پرمیہ کمل مارتنڈ صفحہ ۳۸-۴۳۔

باب ۶

جاندار (جیو) اور بیجان (اجیو) میں تقسیم ہو سکتی ہیں نظریۂ حیات جسم کے نظریے سے بالکل جدا ہے اور یہ غلط خیال ہے کہ زندگی پیداوار یا جسم کا خاصہ ہے[1] نظریۂ حیات کی رو سے ہی جسم خود زندہ ہے اسی اصول کو روح کہتے ہیں اور روح براہ راست (مطالعۂ باطن سے) معلوم ہو سکتی ہے جس طرح خارجی چیزیں معلوم ہوتی ہیں وہ محض علامتی چیز نہیں ہے جو کسی بیان یا فقرے سے ظاہر ہو سکے۔ یہ رائے میماسا کے بڑے ذی سند پربھاکر کے خلاف ہے[2]۔ روح اپنی خالص حالت میں نامتناہی ادراک (اننت درشن) نامتناہی علم (اننت گیان)[3] نامتناہی برکت (اننت سکھ) اور نامتناہی قوت (اننت ویریہ) سے موصوف ہے۔ وہ تو کامل مطلق ہے۔ بالعموم چند خاص ناجی روحوں (مکت جیو) کو چھوڑ کر دوسری تمام روحوں (عنصاری) کی قوت و پاکیزگی کرم کے مادے کے باریک نقاب سے پوشیدہ ہے جو لاآغاز زمانے سے جمع ہو رہا ہے یہ روحیں لاانتہا ہیں جواہر ہیں اور ازلی ہیں۔ وہ حقیقت میں دنیاوی عالم (لوکاکاش) میں لاتعداد امکانی نقاط کو گھیرے ہوتی ہیں۔ ان کا محدود قد و قامت ہے (مدھیم پریان) نہ وہ بہت بڑے (وبھو) ہیں نہ بہت چھوٹے (انو) ہیں۔ اس سبب سے

189

[1] دیکھو جین وارتکس صفحہ ۶۰۔

[2] دیکھو پرمیہ کمل مارتنڈ صفحہ ۳۳

[3] جینی درشن اور گیان کے مابین امتیاز کرتے ہیں۔ درشن سے مراد چیزوں کا علم بغیر ان کی تفصیلات کے ہے جیسے میں ایک کپڑا دیکھتا ہوں۔ گیان سے مراد علم تفصیلات ہے مثلاً میں صرف کپڑا ہی نہیں دیکھتا ہوں لیکن مجھے معلوم ہے کہ وہ کس شخص کا ہے۔ کس قسم کا ہے۔ کہاں تیار ہوا ہے۔ تمام وقوف میں پہلے تو ہمیں درشن اور پھر گیان ہوتا ہے ارواح پاک تمام چیزوں کے لاانتہا عام ادراک سے آگاہ ہوتی ہیں اور تمام چیزوں کی تفصیلات کے لاانتہا علم سے بھی واقف ہوتی ہیں۔

باب ۶

جیو کو جیوا استکایہ کہتے ہیں۔ لفظ استی کایہ سے مراد ہر وہ چیز جو مکان کو گھیرتی ہے یا نفوذ رکھتی ہے۔ روحیں جن جسموں میں قابض ہوتی ہیں وہ پھیلتی ہیں اور سکڑتی ہیں اور ایسی کیفیت ہر زمان میں ہوتی ہے (ہاتھی میں بڑی اور چیونٹی میں چھوٹی ہوتی ہے) یہ یاد رہے کہ جینیوں کے نزدیک روح تمام جسم میں نفوذ رکھتی ہے اور وہ اس میں رہتی ہے وہ بال کے سرے سے پیر کے ناخن تک پھیلی ہوئی ہے۔ جب کسی احساس کا سبب پیدا ہو تو وہ فوراً محسوس کرتی ہے جس طرح پر روح جسم پر قبضہ کرتی ہے اس کی یہ تشریح ہے کہ وہ چراغ کی طرح ہے جو سارے کمرے کو روشن کرتا ہے گو خود ایک کونے میں رکھا ہوا ہے جیوؤں کی جینی تقسیم کی تعداد حسی آلات پر مبنی ہے۔ ادنیٰ ترین طبقہ نباتات کا ہے جو لمس کا حسی آلہ رکھتا ہے۔ اس سے اعلیٰ طبقہ کیڑوں کا ہے جو لمس اور ذائقے کے حسی آلات رکھتے ہیں۔ پھر چیونٹیوں کا طبقہ ہے جو لمس، ذائقہ اور شامہ رکھتی ہیں ان سے اعلیٰ طبقہ شہد کی مکھیوں کا ہے جو علاوہ لمس و ذائقہ و شامہ کے بصری آلۂ حس بھی رکھتی ہیں ان سے اوپر ریڑھ دار جانور ہیں جن کے پانچ حواس کے پانچ آلات ہیں۔ ان سے اعلیٰ طبقے ہیں حیوان یعنی انسان، دوزخ کے دوزخی، اور دیوتا ہیں جو علاوہ ان آلات کے باطنی حسی آلہ یعنی من رکھنے والے ہیں جس کے اثر سے وہ ناطق (سمگنی) کہلاتے ہیں۔ برعکس ان کے ادنیٰ حیوانات نطق نہیں رکھتے لہذا (اسمگنی) کہلاتے ہیں۔ جینیوں کے نزدیک ادنیٰ ترین جانوروں کو بھی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ (خاک، ہوا، آگ، پانی) ان چار عناصر میں روحیں جان ڈال دیتی ہیں۔ پس ذرات خاک روحوں کے جسم ہیں جو خاکی زندگی کہلاتی ہیں جن کو ہم عنصری زندگی کہہ سکتے ہیں۔ جانور زندہ رہ کر مر جاتے ہیں اور دوسرے عنصری جسم کو اختیار کرتے ہیں۔ یہ عنصری زندگیاں کثیف یا لطیف ہوتی ہیں۔ مابعد الذکر صورت میں وہ غیر مرئی ہیں۔ آخری طبقہ زندگیوں کا جو ایک آلے پر مشتمل ہے وہ پودے ہیں بعض پودوں کے

۱۹۱

جسم میں ایک روح ہوتی ہے۔ لیکن دوسرے پودوں میں روحوں کا جماؤ ہوتا ہے۔ وہ تمام کے تمام زندگی کے مشترکہ وظائف انجام دیتی ہیں جیسے سانس لینا اور غذا پانا ایک روح والے پودے ہمیشہ ٹھوس ہوتے ہیں اور صرف قابل آبادی حصہ عالم میں پائے جاتے ہیں اس حالت میں وہ پودے جن میں سے ہر ایک نباتی حیات کی ایک بستی کی مانند ہوتے ہیں وہ بھی لطیف اور غیر مرئی ہوتے ہیں اور تمام عالم میں پھیلے ہوئے ہیں۔ عالم تمام لطیف وجودوں سے معمور ہے جو نگد کہلاتے ہیں وہ لاتعداد روحوں کے مجموعے ہیں اور بہت چھوٹے گچھوں کی شکل میں سانس لینے اور غذا پانے کی قوت میں مشترک ہیں اور بے انتہا تکلیف کا تجربہ کر رہے ہیں۔ عالم تمام ان سے اس طرح بھرا ہوا ہے جس طرح بارود سے بھری ہوئی بندوق، نگد ان روحوں کی بجائے دوسری روحیں مہیا کرتے ہیں جو موکش حاصل کر چکی ہیں، بہت ہی تھوڑا حصہ کسی نگد کا دُنیا کی تمام خالی جگہ کو بھرنے کے لیے کافی ہوئی ہے جو لا آغاز زمانے سے لے کر حال تک عالم کے تمام روحوں کے نروان کی وجہ سے خالی ہوتی ہے۔ پس یہ بدیہی ہے کہ سنساری کبھی موجودات حیاتی سے خالی نہ رہے گا، وہ نگد جو نشوونما کی تمنا کرتے ہیں۔ وجود میں آکر لگاتار منازل سے اپنے عمل ترقی کو جاری رکھتے ہیں۔[1]

نظریۂ کرم

جیوؤں کے فضایل ور ذایل کی وجہ سے دیوتا، انسان، جانور،

---

[1] دیکھو جیکوبی کا مضمون جین مت پر ای، ار، ای، لوک پرکاش ششم، صفحہ ۳۱ الیف الیف۔

باب ۶ اور بدکار دوزخی پیدا ہوتے ہیں ہم تیسرے باب میں کہہ چکے ہیں کہ روح کا جسم میں آنے کا سبب کرم کے مادّے کی موجودگی ہے پاک روحوں کا طبعی کمال مختلف کرم کے مادّے کی وجہ ناپاک ہو جاتا ہے جس سے صحیح علم کی تفصیل تاریک ہو جاتی ہے اور جو گیانا ورینہ کہلاتے ہیں۔ اور جو صحیح ادراک (درشن) کو تاریک کرتے ہیں جیسے خواب میں۔ درشنا ورنیہ کہلاتے ہیں۔ اور جو مبارک روح کو تاریک کرتے ہیں ان میں لذت والم پیدا کرتے ہیں ویدرینہ ہیں ۱۹۱ اور وہ جو روح کے صحیح کردار کو ایمان، کردار صائب سے منحرف کرتے ہیں مہانی یہ کہلاتے ہیں[1]۔

ان کرموں کے علاوہ اور چار کرم ہیں۔

(۱) جو کسی پیدائش کے وقت بڑی زندگی کو،

(۲) خاص جسم کو مع اس کی کلّی وجزوی کیفیات وقویٰ کے۔

(۳) قومیت، ذات، خاندان، اور سماجی حیثیت کو۔

(۴) روح کی جبلی قوت کو جس کی مزاحمت سے اچھے کام کرنے کی خواہش رد ہو جاتی ہے۔

ان سب کو متعین کرتے ہیں۔ یہ کرم علی الترتیب (۱) آیُشک کرم (۲) نام کرم (۳) گوتر کرم (۴) انت رایہ کرم کہلاتے ہیں۔ ہم اپنے نفس وجسم اور گفتگو کے افعال سے مسلسل ایک بطور کرم کا مادہ پیدا کرتے ہیں جو پہلی بار بھاؤ کرم کہلاتا ہے جو پھر خود کو درویہ کرم میں تبدیل کر لیتا ہے اور خود کو روح میں ڈالتا ہے اور جذبات کے ہیجان (کشایہ) سے اتصال پاکر روح سے چپک جاتا ہے۔ غلیظ کرم کے مادّے کو محفوظ رکھنے میں یہ مثل ناپاک جوہروں کے عمل کرتے ہیں یہ مادہ آٹھ طریقوں سے عمل کرتا ہے اور آٹھ درجوں میں منقسم ہے۔ جن کا ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔

---

[1] جینی پانچ قسم کے علم کے قایل ہیں۔ ۱۔ متی گیان (عام وقوف) ۲۔ شرتی (تصدیق) ۳۔ اودھی (ماورائے وقوف ۴۔ منہ پریایا (مطالعۂ فکر۔ ۵۔ کیول گیان (ہمہ دانی)۔

باب ۶

یہ کرم قید اور غم کا باعث ہے جیسے اچھے یا بُرے کرم کی بنا پر وہ روح سے چپک جاتا ہے علی الترتیب ویسا ہی رنگ وہ خود اختیار کر لیتا ہے مثلاً سنہری کنول کی طرح، گلابی، سفید، سیاہ، نیلا، زرد وغیرہ یہ سب لے شیا کہلاتے ہیں اور کرم کے مادّے کے اجتماع سے جو احساسات پیدا ہوتے ہیں اُن کو بھاو لے شیا کہتے ہیں اور اس سے روح کی اصلی رنگ آمیزی درویہ لے شیا کہلاتی ہے۔ کرم کے مادے سے اچھے بُرے یا بے تعلق افعال سرزد ہوتے ہیں تو وہ ہم میں لذت والم یا احساس بے تعلقی پیدا کرتے ہیں حتیٰ کہ علم جو ہم ادراک واستناج سے حاصل کرتے ہیں وہ بھی کرم کے اثر کا نتیجہ ہے جس کے بموجب کوئی خاص پردہ کسی خاص علم پر سے اُٹھ جاتا ہے اور ہم اسی علم کے مثل علم حاصل کرتے ہیں خود ہمارے کرموں سے ہمارے علم واحساسات کے پردے اس طرح اُٹھ جاتے ہیں کہ ہم کو اسی قسم کا علم یا احساس ہوتا ہے جس کے ہم مستحق ہوں۔ ایک مفہوم سے تمام علم واحساس باطن میں پیدا ہوتے ہیں اور خارجی چیزوں کے بارے میں بالعموم کہا جاتا ہے کہ وہ اُن کو پیدا کر رہی ہیں وہ تو صرف ہم وجودی خارجی شرطیں ہیں۔

کسی خاص کرم کے مادّے (کرم ورگنا) کا اثر جب ایک بار پیدا ہو جاتا ہے تو اس کو خارج کر کے روح سے باہر کر دیا جاتا ہے کرموں کے پاک کرنے کے اس عمل کو نرجرا کہتے ہیں۔ اگر کوئی نیا کرم کا مادہ جمع نہ ہو تو کرموں سے روح بتدریج صاف ہوتی جاتی ہے لیکن صورت حال یہ ہے جب ایک کرم سے روح صاف ہوتی ہے تو دوسرے کرم داخل ہو جاتے ہیں یوں جبری اعمال اور صفائی بیک وقت روح پر دباؤ ڈالتے ہیں کہ وہ وجود کے دنیاوی چکر اور تناسخ اور دوبارہ پیدائش کے عمل کو جاری رکھے، ہر انسان کی روح مرنے کے بعد اُس کے کرم کے جسم کے ساتھ نئی پیدائش کے مقام کو چند لمحوں میں قبول کر لیتی ہے

۱۹۲

باب | اور موخرالذکر کی جسامت سے پھیلاؤ اور کھنچاؤ ہوتا ہے۔
عام طریقے سے کرم اثر پیدا کرتا ہے اور اپنے خاص نتایج برآمد کرتا ہے اور اس منزل پر روح آودئیک حالت میں کہلاتی ہے۔ مناسب کوششوں سے بہرحال کرم کو اثر پذیر ہونے سے موقوف کیا جا سکتا ہے اگرچہ اس کا وجود جاری ہے اس کو روح کی اَوپ شمک حالت کہتے ہیں۔ جب نہ صرف کرم کو روکا جاتا ہے بلکہ معدوم کیا جاتا ہے تو یہ روح کی کشائیک حالت کہلاتی ہے۔ اور اس حالت سے موکش حاصل ہوتی ہے بہرحال ایک چوتھی حالت بھی ہے جو عام نیک لوگوں کی حالت ہے جن کے بعض کرم معدوم ہو چکے ہیں بعض ساکت ہیں اور بعض عملی (کشایوپ شمک) ہیں[1]

کرم، آسرو، نرجرا

(صفحہ ۱۹۴)

کرم کی وجہ سے تمام روحیں اس طریقۂ عالم کے تجربات برداشت کرتی ہیں۔ وہ بارہ اور زندگی کے مختلف دائروں میں، دیوتاؤں، انسانوں حیوانات، یا کیڑوں کی حیاتوں میں پیدا ہوتی ہیں اور پھر پیدا ہوتی ہیں کرم سے مراد ایک قسم کے مادے کے زیر سالمی ذرات (کرم ورگنا) ہیں

---

[1] وہ منازل جن سے ایک ترقی کرنے والی روح گزرتی ہے اصطلاحاً گن ستھان کہلاتی ہیں اور جو تعداد میں چودہ ہیں پہلی تین منزل جین مت کے مذہب کو ظاہر کرتی ہیں بعد کی پانچ منازل وہ ہیں جن میں تمام جذبات کو قابو میں کرنا پڑتا ہے باقی چار منازل ہیں جن میں تارک الدنیا یوگ کی مزاولت کرتا ہے اور اپنے کرموں کو فنا کر دیتا ہے۔ تیرھویں منزل پر وہ اپنے تمام کرموں سے جدا ہو جاتا ہے لیکن تاہم وہ یوگ کی مشق جاری رکھتا ہے اور وہ چودھویں منزل پر نجات حاصل کرتا ہے (دیکھو درویہ سنگرہ ورتی) تیرھویں (بیت)۔

باب ب

اور روح میں کرم کے ذرات کے ہجوم کو جین مت کے پیرو آسرو کہتے ہیں - یہ کرم نفس، جسم اور گفتگو سے پیدا ہوتے ہیں - آسرو اُن راہوں یا طریقوں کا اظہار کرتے ہیں جن سے کرم روح میں داخل ہوتے ہیں جس طرح نہروں سے پانی تالاب میں داخل ہوتا ہے لیکن جینی نہروں اور کرم میں امتیاز کرتے ہیں جو واقعتاً اُن نہروں سے داخل ہوتے ہیں وہ اس طرح آسروں کی دو قسموں بھاو اسرو اور کرماسرو میں امتیاز کرتے ہیں -

۱۹۳

بھاو اسرو سے مراد روح کے وہ فکری افعال ہیں جن کے ذریعے یا سبب سے کرم کے ذرے روح میں داخل ہوتے ہیں[۱] - پس نیمی چندر کا قول ہے کہ بھاو اسرو روح کا وہ تغیر ہے (جو اس کا مخالف ہے جو کرماسرو کو فنا کر سکتا ہے) جس سے کرم روح میں داخل ہوتے ہیں[۲]

کرماسرو سے اصل مراد یہ ہے کہ واقعی کرم کا مادہ روح میں داخل ہوتا ہے بالعموم یہ بھاو اسرو پانچ اقسام کے ہیں - مثلاً فریب (متھیاتو)، کمی ضبط (اورتی)، بھول چوک (پرماد)، نفس و جسم و گفتگو کے اعمال (یوگ)، جذبات (کشایا) -

فریب کی پانچ اقسام ہیں :-

ایکانت (وہ جھوٹا یقین جس کو بلا معلوم کیے ہوئے قبول کیا ہو اور بغیر نکتہ چینی کے اُس کی پیروی کی ہو،

وِپ ریت (اصلی نوعیت صداقت کے بارے میں تذبذب) -

وِنیے (بوجہ قدیم عادت تحفظ یقین یہ جانتے ہوئے کہ وہ جھوٹ ہے) -

سمشئے (خیر و شر کے بارے میں شک و شبہہ) -

اگیان (یقین کا نہ ہونا اس سبب سے کہ استدلالی قوتوں کا اطلاق نہ کیا گیا) -

---

۱۔ درویہ سنگرہ اشلوک ۲۹ -

۲۔ دیکھو درویہ سنگرہ اشلوک ۲۹ پر نیمی چندر کی شرح مولفہ یس - سی گھوشل آرہ ۱۹۱۷ء -

باب ۶

اوی رتی پانچ قسم کی ہے جو یہاں بیان کی جاتی ہیں۔
ضرر (ہنسا) جھوٹ (انرت) چوری کرنا (چوریہ) نفس پرستی (ابرہم)
اور یہ خواہش کہ ان چیزوں کو حاصل کریں جو حاصل نہیں ہیں (پری گرہاکانکشا)۔
پر مادیا بھول کی پانچ قسم ہیں۔ بری گفتگو (وی کتھا) جذبات
(کشایہ)، پانچوں حواس کو بری طرح کام میں لانا (اندریہ) نیند (ندرا)
الفت (راگ)[1]۔

درویہ آسرو کا بیان کرتے ہوئے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ اس سے
مراد کرم کا حقیقی طور پر داخل ہونا ہے جو آٹھ طرح سے روح پر اثر
کرتا ہے اس لیے ان کرموں کو آٹھ قسم میں تقسیم کیا گیا ہے یعنی گیانا ورنی یہ،
درشنا ورنی یہ، ویدنی یہ، مہانی یہ، آیو، نام، گوتر اور انت رایہ، یہ
حقیقی ہجوم بھاو آسرو کے نتیجے کے طور پر واقع ہوتے ہیں۔ یا
قابل الزام تصوری فعلیت یا تغیرات (پرینام) کے سبب سے
ہوتے ہیں۔ فکر کے احوال جو کرموں کے آنے کی شرط لگاتے ہیں
یہ بھاؤ بندھ کہلاتے ہیں۔ روح کی اصلی قید جو کرموں کے حقیقی ناپاک
تعلقات کی وجہ سے ہوتی ہے درویہ بندھ کہلاتی ہے۔ بھاؤ بندھ
کے سبب سے روح اور کرموں میں حقیقی تعلق پیدا ہوتا ہے[2] روح پر
کرم کے اصلی روابط کی صورت گرد کی طرح ہے جو اُس شخص کے
جسم پر لگ جاتی ہے جس کے تمام جسم پر تیل ملا ہوا ہو۔ یوں گن رتن

۱۹۴

کا قول ہے کہ کرموں کے ہجوم سے یہ مراد کرم کے مادے کے ذرات کا
اتصال ہے جو کسی خاص کرم کی مطابقت سے روح میں ہے جو اُس
گرد کی مانند ہے جو انسانی جسم پر لگ جاتی ہے جس پر تیل ملا ہوا ہو۔
روح کے تمام اجزا میں لاتعداد کرم کے سالمات ہیں اور وہ اُن سے

---

[1] دیکھو اشلوک صفحہ ۳۰ پر نیمی چندر کی شرح۔

[2] نیمی چندر اشلوک ۳۱ پر اور ورودھ مان پر آلو ۴۴۰۲۶ جس کا حوالہ گھوشل نے دیا ہے۔

باب

کامل طور پر ڈھک جاتی ہے جب اس نقطۂ نظر سے مفہوم پر غور کریں تو روح بعض وقت سنساری منزل میں مادّی جسم معلوم ہوتی ہے[1]۔ ایک نقطۂ نظر سے کرم کی قید محض پنیہ اور پاپ (نیک اور بد کرم) کی ہے[2] دوسرے زاویہ نگاہ سے یہ قید چار قسم کی ہے جو مذکورۂ ذیل عنوانوں کے مطابق ہے۔

کرم کی فطرت (پرکرتی)، مدت قید (ستھی تی) شدت (انوبھاگ) اور وسعت (پردیش)۔

کرم کی نوعیت ان آٹھ کرم سے ظاہر ہوتی ہے جن کا ذکر ہو چکا ہے یعنی:۔

گیاناورنی یہ کرم جو روح کو تمام چیزوں کے تفصیلی علم سے تاریک رکھتا ہے۔

درشناورنی یہ کرم جو روح کے علم کلی کی لامحدودیت کو تاریکی میں رکھتا ہے۔

ویدنی یہ کرم جو روح میں مسرت و الم کے احساسات پیدا کرتا ہے۔

موہانی یہ کرم جو روحوں کو بھٹکا دیتا ہے کہ وہ جھوٹ و سچ میں تمیز کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔

آیو کرم جو کسی خاص حیات کا دور معین کرتا ہے۔

نام کرم جو ان کو شخصیتیں عطا کرتا ہے۔

گوتر کرم جو روح کے لیے خاص قسم کا سماجی ماحول پیدا کرتا ہے۔

انترایہ کرم جو روح کی اچھے کام کرنے میں مخالفت کرتا ہے۔

ستھی تی کرم جو روح میں کسی کرم کی مدت ہے۔

کرم شدید، وسطی یا ملایم ہو سکتا ہے اس سے تیسرا اصول تقسیم انوبھاگ نکلتا ہے پردیش روح کے مختلف اجزا کا حوالہ دیتا ہے

[1] دیکھو گن رتن صفحہ ۱۸۱۔
[2] ایضاً

باب ۶

جس سے کرم کے ذرے خود کو متعلق کرتے ہیں کسی کرم کا ٹھیراؤ اور اُس کی تبدیل پذیر شدت کشایا کی نوعیت یا جذبات روح کی وجہ سے ہوتی ہے لیکن کرم بطور گیا ناورنی یہ کی مختلف تقسیم وغیرہ کرم کے مادّے کے ساتھ روح کے خاص انصال کی وجہ سے ہوتی ہے[1]

کرم (بھاو اسرو اور درویاسرو) کے اُمنڈ کر آنے کے دو طریقوں کے مطابق دو قسم کے ضبط ہیں جو متضاد نوعیت کے فکری تغیر، اور کرم کے ذروں کے ہجوم کی قطعی رکاوٹ کے ذریعے اس ہجوم کے مخالف ہیں اور یہ علی الترتیب بھاو اسرو اور درویاسرو کہلاتے ہیں[2]

بھاو اسرو یہ ہیں :-

۱۹۵ (۱) ضرر نہ پہنچانے کی قسمیں۔ سچائی، چوری کرنے سے بچنا، جنسی ضبط، خواہش کی چیزوں کو نہ قبول کرنا۔

(۲) سمی تی یعنی صرف چلی ہوئی راہوں پر چلنا، اس غرض سے کیڑوں کو نقصان نہ پہنچے، پاک اور شریفانہ بات چیت، مناسب خیرات لینا۔

(۳) گپ تی یعنی نفس و جسم و گفتگو کا انضباط۔

(۴) دھرم مشتمل ہے معاف کرنے، انکساری، راست بازی، صداقت، پاکیزگی، پرہیز، نفس کشی، ترک دنیا، نفع و نقصان میں بے پروائی، امتناع اور ضبط جنس پر[3]

(۵) انو پریکشا۔ عالم کی عارضی حیثیت کے متعلق مراقبہ، ہماری لاچاری بغیر سچائی کے متعلق وجود عالم کے چکر کے متعلق،

---

[1] نیمی چندر صفحہ ۳۳۔

[2] ودھ مان پران نمبر ۱۶ صفحہ ۶۷ تا ۶۸ اور درویہ سمگرہ ورتی اشلوک ۳۵۔

[3] تتوارتھ دھگم سوتر۔

باب ۶

ہمارے اچھے برے افعال کی ذمہ داریوں کی بابت اور روح اور غیر روح کے اختلاف کے متعلق، ہمارے جسم کی ناپاکی اور وہ سب کچھ جو اس سے متلازم ہے یعنی کرم کا آنا، ٹھیراؤ، فنا ہونا، ان کرموں کی بابت جو روح میں داخل ہوئیں، روح، مادہ اور جوہر عالم کے متعلق دشواری حصول علم صحیح، ایمان اور کردار کے متعلق اور لازمی اصول عالم کے متعلق مراقبے پر مشتمل ہے۔[1]

(۶) پری شہ ہیے۔ حرارت و برودت کی مادی تکالیف کی تمام اقسام اور مختلف انواع کے احساسات اور آلام کو مغلوب کرنے پر مشتمل ہے۔

(۷) چرتر یا کردار صائب۔

اب ہم نرجرا یا کرموں کے دور کرنے یا فنا کرنے کے بیان پر آتے ہیں یہ نرجرا دو قسم کا ہوتا ہے۔

بھاو نرجرا اور درویہ نرجرا۔

بھاو نرجرا سے مراد روح کا تغیر ہے جس کے اثر سے کرم کے ذرّے معلوم ہوتے ہیں۔

درویہ نرجرا سے مراد ان کرم ذروں کی حقیقی معدومیت ہے خواہ اُن کے اثرات دور کیے جائیں یا بذریعۂ توبہ روک دیے جائیں قبل ازیں کہ اُن کے نتائج بر آمد ہوں ان کو علی الترتیب سوی پاک نرجرا اور ادی پاک نرجرا کہتے ہیں۔

جب تمام کرم فنا ہو جاتے ہیں تو موکش یا نجات اثر پذیر ہوتی ہے۔

پدگل

اجیو (بیجان) پدگلا ستکایہ، دھرمستی کایہ، ادھرماستی کایہ آکاشاستی کایہ

---

[1] تتوارتھ دھگم سوتر۔

باب ۷

کال، پنیہ، پاپ میں منقسم ہے۔ لفظ پدگل سے مراد مادہ[1] ہے اور اس کو استی کایہ اس مفہوم میں کہتے ہیں کہ وہ مکان کو گھیرے ہوئے ہے۔

۱۹۶

پدگل سالمات سے مرتب ہے جو ازلی ہیں اور بلا قد و قامت کے ہیں۔ مادے کی دو حالتیں ہو سکتی ہیں کثیف (جیسے کہ چیزیں جن کو ہم اپنے ارد گرد دیکھتے ہیں) لطیف (جیسا کہ کرم کا مادہ ہے جو روح کو آلودہ کرتا ہے) تمام مادی چیزیں آخر کار سالموں کے اتصال سے پیدا ہوتی ہیں، مادے کے اجزائے لا تجزیٰ کو سالمہ (انو) کہتے ہیں۔ تمام سالمے ازلی ہیں ان میں لمس، ذائقہ، بو اور رنگ ہے مختلف وجودوں کی ساخت سالموں کے مختلف ہندسی، فضائی، مکعب طریقوں کے اجتماعات کی وجہ سے ہے ان کی داخلی ترتیب مختلف طریقوں اور داخلی سالمی مکان کے مختلف طبقے کے وجود سے ہے (گھن پر تر بھیدان) چند اجتماعات صرف دو نقطوں پر سادہ باہمی تماس سے واقع ہوتے ہیں (یگم پردیش) لیکن دوسرے اجتماعات میں سالمے قوت کشش سے باہم متحد رکھے جاتے ہیں (اوجہ پردیش) (پرگیا پنو پانگ سوتر صفحہ ۱۰ تا ۱۲)۔ دو سالمے مل کر ایک مرکب (سکندھ) ترتیب دیتے ہیں جب کہ ایک لیس دار اور دوسرا خشک ہو یا دونوں مختلف مدارج رطوبت اور خشکی کے ہوں۔ یہ خیال پیش نظر رہے کہ بودھی اہل فکر کے نزدیک سالموں میں کوئی حقیقی اتصال نہیں ہے۔ جینیوں کے نزدیک اتصال لازمی ہے۔ اس امر کی تصدیق تجربے سے ہو سکتی ہے یہ مرکب دوسرے مرکب سے متحد ہیں بہر حال عالم کی ٹھوس چیزوں کی پیدائش میں وہ مسلسل تغیر (پرنیام) کام کرتا ہے جس کی وجہ سے

---

[1] یہ رائے بودھی مفہوم سے بالکل مختلف ہے، بودھوں کے نزدیک پدگل سے مراد فرد یا شخص ہے۔

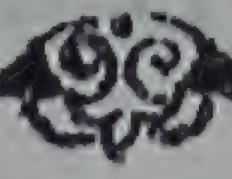
باب

وہ تمام اپنی قدیم کیفیت (گن) کو گم کر دیتے ہیں اور نئی حاصل کرتے ہیں، پانی، آگ، خاک، ہوا، کے چار عنصر ان کے خاص سالمے مساوی ہیں۔ پس ٹھوس پن کا ادراک کچھ غلطی نہیں ہے جس کو ہمارے ذہن نے سالموں پر عاید کیا ہو (جیساکہ بودھوں کا خیال ہے) نہ ہی ادراک سالموں کی وجہ سے ہے جو طول اور عرض رکھتے ہیں (جیسے کہ سانکھیہ لوگ فرض کرتے ہیں) بلکہ مرکبہ سالموں میں ٹھوس پن، نیلاہٹ، یا سختی کے مشابہہ خصوصیت کی رسائی کی وجہ ہے کہ ہمیں ایسا علم پیدا ہوتا ہے جیساکہ ٹھوس، نیلی اور سخت چیز کے ادراک میں ہوتا ہے جب کوئی چیز نیلی نظر آتی ہے تو یہ ہوتا ہے کہ تمام سالمے نیلاہٹ اختیار کر لیتے ہیں اور درشن ورنی یہ اور گیان ورنی یہ کے نقاب اٹھا لیتے ہیں اس کے بعد روح میں اس نیلی چیز کا علم و ادراک ہوتا ہے، کیفیت کی رسائی کی یکسانیت (سمان روپیتا) جو سالموں کے مجموعے میں ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ معروض کے طور پر معلوم ہوتا ہے (جیسے ایک گائے) اس کو اصطلاح میں تریک سامانیہ کہتے ہیں یہ سامانیہ یا کلیت نہ تو فریب نفس ہے نہ مجرد وجود ہے (جیساکہ نئیا یک مانتے ہیں) بلکہ ان سے اس امر کا استحضار ہوتا ہے کہ مشابہ کیفیت کی رسائی ویسی ہی کیفیات کی ترقی سے سالموں کے جماؤ کو مرتب کرتی ہے۔ جس وقت تک یہ کیفیت کی یکسانیت جاری رہتی ہے ہم چیز کو ویسا ہی دیکھتے ہیں جیسی وہ ہیں اور تھوڑے عرصے تک یہ حالت جاری رہتی ہے جب ہم کسی چیز کو مستقل سمجھتے ہیں تو ہم اس یکسانیت کے حوالے سے سمجھتے ہیں جو سالموں کے مجموعے کے ترقی پذیر میلان میں ہے جن میں نتیجے کے طور پر مشابہ کیفیات کا نسبتی استقلال ہوتا ہے جینیوں کے نزدیک چیزیں عارضی نہیں ہیں گو بعض پرانی کیفیت معدوم ہوتی اور نئی پیدا ہوتی ہیں ہر حال میں چیز بطور کل باقی رہتی ہے اور ہر زمانے میں یکساں رہتی ہے اور وہ سامانیہ

۱۹۷

اور زمان میں ان کیفیات کی یکسانیت کو اصطلاح میں اوردھو سامانیہ کہتے ہیں[1]۔ اگر سالموں کو جدید کیفیتوں کی توفیر اور تغیر کے نقطۂ نظر سے جانچا جائے تو وہ قابل فنا ہیں اور اگر ان کو جوہر (درویہ) کے زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ ازلی ہیں۔

دھرم، ادھرم، آکاش

(صفحہ ۱۹۷)

ہندو فلسفے کے دوسرے نظام جینی مت کے تصور دھرم اور ادھرم سے بالکل مغایر ہیں۔ دھرم، ذائقہ، لمس، بو، آواز اور رنگ سے معریٰ ہے، یہ دنیاوی عالم (لوکاکاش) سے متصل ہے اور اس کے ہر حصے پر چھایا ہوا ہے، پس استی کایہ حد کا اطلاق اس پر ہوتا ہے۔ یہ حرکت کا اصول ہے، علت یا حالت کا ساتھ ہونا حرکت کو ممکن بناتی ہے۔ یہ پانی کے مانند ہے جس میں مچھلی حرکت کرتی ہے، مچھلی کی حرکت کرنے کی حالت یا انفعالی شرط پانی ہے یعنی وہ بے ہمہ یا انفعالی (اُداسین) علت ہے نہ کہ عملی یا مستعد (پریرک) پانی مچھلی کو حرکت پر مجبور نہیں کر سکتا ہے اگر مچھلی حرکت کرنا چاہتی ہے تو پانی اُس کی حرکت کی لازمی معاونت ہے۔ اسی طرح دھرم روح یا مادّے کو حرکت میں نہیں لا سکتا ہے لیکن اگر وہ حرکت کرنا چاہیں تو وہ بغیر دھرم کے نہیں کر سکتے۔ لہذا دنیاوی عالم (لوک) کے پرے نجات یافتہ روحوں کے عالم میں کوئی دھرم نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان روحوں کو کامل سکون حاصل ہے وہاں وہ حرکت نہیں کر سکتے ہیں اس لیے کہ وہاں کوئی لازمی

[1] دیکھو پرمیدکمل مارتنڈ صفحہ ۱۳۶تا ۱۴۳، اور جین ترک وارتک صفحہ ۱۰۶۔

باب ۶

حرکتی عنصر یعنی دھرم نہیں ہے۔[1]

ادھرم بھی نفوذی وجود خیال کیا جاتا ہے جو جیو اور پدگل کے ساکت رہنے کے بارے میں مدد کرتا ہے۔ کوئی جوہر حرکت نہیں کرسکتا تاوقتے کہ دھرم نہ ہو، ساکن نہیں رہ سکتا تاوقتے کہ ادھرم نہ ہو۔ جینیوں نے ان دونوں مقولوں کو تسلیم کرنا اس لیے محسوس کیا کہ اپنے تصور کی رو سے جیو یا سالمات کی باطنی فعلیت' دوسرے خارجی وجود کی اپنے خارجی اظہار تشخص کے لیے طالب امداد ہوتی ہے۔ جس کے بغیر وہ حقیقی خارجی حرکت میں منتقل نہیں ہوسکتی تھی۔ علاوہ بریں جیو کے بارے میں چونکہ یہ خیال ہے کہ وہ اپنے باطن میں ذاتی فعلیت رکھتے ہیں اس لیے وہ نجات (موکش) کے وقت بھی محرک نظر آتے ہیں جو مناسب نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ حقیقی حرکت کی تکمیل کے لیے خارجی وجود کی امداد درکار ہے جو کہ ان روحوں کے طبقے میں معدوم ہے جو کہ نجات یافتہ ہوچکی ہیں۔

۱۹۸

اکاش کے مقولے سے مراد وہ لطیف وجود ہے جو دنیاوی عالم اور اُس اعلیٰ عالم پر چھایا ہوا ہے جہاں ناجی روحیں رہتی ہیں جو دوسرے جواہر کے وجود کو روا رکھتی ہیں۔ جیسے دھرم' ادھرم' جیو اور پدگل۔ وہ محض سلبی وجود نہیں ہے اور نہ نقاب کا عدم یا محض مزاحمت یا خلا نہیں ہے بلکہ واقعی وجود ہے جو دوسری چیزوں کو ایک دوسرے میں داخل کرنے کے لیے معاونت کرتا ہے' بریں ہم اپنی اثر پذیر حیثیت سے وہ آکار شاستی کا یہ کہلاتا ہے۔[2]

کال اور سمیے

وقت (کال) درحقیقت ان لاتعداد ذرات پر مشتمل ہے جو کبھی

---

[1] درویہ سمگرہ ورتی صفحہ ۱۷ تا ۲۰۔
[2] درویہ سمگرہ ورتی صفحہ ۱۹۔

باب

آپس میں خلط ملط نہیں ہوتے، لیکن نئی کیفیتوں کے آنے یا تغیر کے واقع ہونے اور سالموں کی کیفیتوں کے تبدل میں ممد ہوتے ہیں۔ چیزوں کی کیفیت میں کال تغیرات پیدا نہیں کرتا لیکن جس طرح اکاش ایک دوسرے میں داخل ہوتے ہیں اور دھرم حرکت کرنے میں اعانت کرتا ہے اسی طرح کال مدد دیتا ہے کہ چیزوں کی نئی کیفیت کے تغیر کا عمل ہو۔ زمان بطور لمحے، گھنٹے، دن متصور ہوتا ہے اور سمیئے کہلاتا ہے۔ اس غیر متغیر کال کی صورت اتنی بہت سی اشکال رکھتی ہے۔ کال نہ محض دوسری چیزوں کے تغیرات میں معاون ہے بلکہ خود کے تغیرات کو لمحے، گھنٹے وغیرہ کہلانے کو روا رکھتا ہے پس یہ خود درویہ (جوہر) ہے اور لمحے، گھنٹے وغیرہ اس کے پریایا ہیں۔ سمیئے کی اکائی وہ زمانہ ہے جو ایک سالمے کے لیے درکار ہوتی ہے کہ آہستہ حرکت سے مکان کی اکائی کو طے کرے۔

جینی علم کائنات

۱۹۹

جینیوں کے نزدیک عالم ازلی ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ لوک وہ مقام ہے جہاں لذت و الم بطور نیکی و بدی کے نتائج کے تجربے میں آتے ہیں۔ یہ تین حصوں پر مشتمل ہے اور دھو (جہاں دیوتا رہتے ہیں)۔

مدھیہ (یہ ہماری دنیا)۔

اَدھو (جہاں دوزخی رہتے ہیں)، دنیاوی عالم (لوکاکاش) دھرم سے معمور ہے جس سے تمام حرکت ممکن ہے لوکاکاش کے ماورا دھرم نہیں ہے پس سوائے مکان (آکاش) حرکت نہیں ہے۔ اس لوکاکاش کے اردگرد ہوا کی تین تہیں ہیں۔ کائل روح اور دھو لوک کے اوپر سیدھی

باب ۶

اُٹھتی ہوئی لوکا کاش کی چوٹی پر جا پہنچتی ہے اور وہاں بحس و حرکت رہتی ہے (اس لیے کہ وہاں کوئی دھرم نہیں ہے)۔

جینی یوگ

جینی مت کے نزدیک یوگ، موکش (نجات) کا باعث ہے

یہ یوگ مشتمل ہے:۔
گیان (حقیقت کا علم جیسی وہ ہے) شردھا (جن کی تعلیمات پر ایمان) چرتر (جو کچھ برائی ہے اُس کے کرنے سے رک جانا)
یہ چرتر مشتمل ہے اہنسا (جان سے کسی کو نہ مارنا نہ غلطی سے نہ غفلت سے) سونرت (ایسے طور پر بات چیت کرنا جو صحیح، اچھی، پسند خاطر ہو) استیہ (کسی چیز کو نہ لینا جو نہ دی گئی ہو) برہمہ چریہ (نفس و جسم و گفتگو کی تمام چیزوں کی خواہش کو ترک کرنا) اپری گرہ (تمام چیزوں سے تعلق چھوڑنا)[۱]۔ ان تمام سخت قواعد کردار کا اطلاق

---

[۱] بعض خارجی قواعد کردار بھی چرتر کہلاتے ہیں جو یہ ہیں:۔
ایریا (اس راستے پر چلنا جس پر دوسرے لوگ چل چکے ہیں اور جو سورج کی شعاعوں سے روشن ہو تاکہ مناسب احتیاط ہو سکے کہ انسان راستہ چلنے میں ان کیڑوں کو نہ کچل دے جو راستے میں پڑے رہتے ہیں)۔
بھاشا (تمام اشخاص سے عمدہ اور پسندیدہ گفتگو کرے)۔
ایشن (اچھے فقیری طریقے سے بھیک مانگے)۔
دان سمی تی (نشستوں کا احتیاط سے معائنہ کرنا اور تمام زیادتیوں سے بچنا جب کہ کوئی چیز لی یا دی جائے)۔
اُت سرگ سمی تی (جسمانی غلاظت ایسی جگہ نہ ڈالی جائے جس سے

باب ۷

صرف سادھوؤں پر کیا گیا ہے جو کمال حاصل کرنا چاہتے ہیں اور جو لوگ روپیہ پیسہ کمانے کی طرف مائل ہیں ان کا معیار عام گرھستیوں کا ہے جس پر ان کو عمل کرنا چاہیے، ہیم چندر کہتا ہے کہ عام گرہستیوں کو چاہیے کہ روپے پیسے کو ایمان داری سے کمائیں، اچھے لوگوں کی رسوم کی پیروی کریں وغیرہ وغیرہ۔ یہ وہ باتیں ہیں جن کے بارے میں آج بھی ہم اچھے ایماندار گرھستی سے توقع کر سکتے ہیں کہ ایسی لڑکی سے شادی کرے جو اچھے خاندان کی ہو اور ملک کے رسوم کی پیروی کرے۔

۲۰۰ بجد اصرار اہنسا، استیہ، برہمہ چریہ کی نیکیوں پر کیا گیا ہے ان تمام کی اصل اہنسا ہے۔ سون رت، استیہ، برہمہ چریہ کی نیکیوں کے بارے میں کیا گیا ہے کہ اُن کی حیثیت ثانوی ہے اور جو اہمسا کے صریح نتایج ہیں پس اہنسا وہ کلیہ ہے جس پر جینی مذہب کی اخلاقی نیکی کی بنیاد قایم ہے تمام افعال پر حکم لگانے کا معیار اہمسا ہے، سون رت، استیہ اور برہمہ چریہ ان سب کو نیکیاں تصور کیا گیا ہے اور ان کی خلاف ورزی ہنسا (مخلوق کو نقصان پہنچانے) کی طرف لے جاتی ہے۔ عام گرھستیوں سے امید ہے کہ ان آسان نیکیوں کو اختیار کریں اور یہ انو برت (چھوٹی سوگند) ہیں۔ لیکن وہ جو نجات کے حصول کے خواہاں ہیں ان نیکیوں کو اختیار کریں جو اس سے اعلیٰ اور برتر اور سخت ترین معیار کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کسی کو تکلیف پہنچے۔
منو گپتی (خیالات باطلہ کو دور کرنا، اپنے باطن میں طمانیت حاصل کرنا، اور تمام بنی نوع انسان کو دل میں مساوی سمجھنا۔
واگ گپتی (پوری خاموشی)۔
کایا گپتی (کامل استقرار و استقلال جسم)۔
چرتر کی دوسری پانچ اقسام بھی درویہ سمگرہ ورتی صفحہ ۳۵ میں شمار کی گئی ہیں۔

مطابق ہو اُس کو مہابرت (بڑی سوگند) کہتے ہیں مثلاً برہمہ چریہ گرھستی کے لیے انوبرت کے معیار کے مطابق صرف زنا نہ کرنا ہے لیکن مہابرت کی رو سے جنسی خیالات، افعال و الفاظ سے کامل اجتناب ہے۔ گرھستی کے لیے اہنسا، انوبرت کی رو سے حیوانات کے مارنے سے پرہیز کرنا ہے لیکن مہابرت کی رو سے بڑی جد وجہد اور توجہ کرنا کہ کسی جاندار چیز کو کسی طریقے سے ضرر نہ پہنچے۔

بہت سے چھوٹے چھوٹے فرائض گرھستیوں پر عاید کیے گئے ہیں جو اہنسا کی اصلی نیکی پر بنی ہیں وہ یہ ہیں:-

(۱) دِگ ورتی (اپنے افعال کو محدود دائرے میں جاری رکھنا اور مختلف جگہوں پر جاندار کو ضرر پہنچانے سے پرہیز کرنا)۔

(۲) بھوگوپ بھوگ مان (شرابوں کے پینے سے رکنا، گوشت نہ کھانا، گھی، شہد، انجیر، دوسرے خاص پودوں اور پھلوں اور ترکاریوں کو نہ کھانا، کھانا کھانے کے وقت اور مقام اور دوسری اقسام کے منفی احکام کو خیال میں رکھنا)۔

(۳) (انرتھہ ڈنڈ) مشتمل ہے (الف) (اپ دھیان) دشمنوں کو قتل کرنے اور اُن کو جسمانی ضرر پہنچانے سے بچنے پر۔

(ب) (پاپوپ دیش) لوگوں کو زراعت نہ کرنے کی نصیحت کرنے پر جس کی وجہ سے کیڑے ہلاک نہ ہوں گے۔

(ج) (ہنسوپ کاری دان) لوگوں کو زراعت کے آلات نہ دینے پر کہ کیڑوں کو ضرر نہ پہنچے۔

(د) (پرماد اچرن) گانے بجانے کے جلسوں، ناٹکوں کی شرکت، جینی ادب کے پڑھنے پڑھانے اور جوا کھیلنے سے بچنے پر۔

(۴) (سکشا پدبرت) مشتمل ہے:

(الف) (سامائیک برت) (تمام مخلوق سے مساوی برتاؤ کرنے کی کوشش کرنے پر۔

باب ۵

(ب) (دیشاو کاشک برت) وگ ورتی برت کی مشق بتدریج زیادہ سے زیادہ وسیع طور پر کرنے پر۔

(ج) (پوشدھ برت) ممانعت کی بعض دوسری اقسام پر۔

۲۰۱

(د) (اتی تھی سم ویبھاگ برت) مہمانوں کو تحفے دینے پر

ان تمام نیکیوں کی خلاف ورزیاں اتی چار کہلاتی ہیں جن سے احتیاط کے ساتھ پرہیز کرنا چاہیے۔

تمام ادراک، عقل اور اخلاق روح سے متوافق ہیں اور یہ جاننا کہ روح ان سب سے متصف ہے یہی روح کا صحیح علم ہے، تمام آلام خود علم کے نقص سے پیدا ہوتے ہیں ان کو صحیح ذات علم سے دور کیا جا سکتا ہے۔ روح خود خالص عقل ہے وہ بوجہ کرم جسم سے متعلق ہے جب تمام کرم مراقبے سے جلا دیے جائیں (دھیان اگنی دگدھ کرم) تو ذات پاک ہو جاتی ہے۔ روح ہی خود سنسار (دوبارہ پیدائشوں کا پھیرا) ہے جبکہ چار کشایا (جذبات) اور حواس سے مغلوب ہو جاتی ہے یہ چار کشایا، کرودھ (غصہ) مان (غرور وشیخی) مایا (عدم صداقت اور دوسروں کو دھوکا دینے کا میلان) لوبھ (لالچ) ہیں۔ یہ کشایا بغیر ضبط حواس ونفس دور نہیں ہو سکتے۔ یوں دل کی پاکیزگی (من شدھی) صرف ضبط نفس سے حاصل ہوتی ہے۔ کوئی شخص نفس کو قابو میں رکھے بغیر یوگ کی راہ نہیں چل سکتا جب نفس قابو میں ہو تو ہمارے تمام افعال میں انضباط پیدا ہو جاتا ہے پس وہ لوگ جو نجات کے متلاشی ہیں ضبط نفس کی کوشش کریں۔ کوئی ریاضت (تپ) کام کی نہیں جب تک دل پاک نہ ہو۔ تمام الفت اور دشمنی (راگ دویش) صرف دل کی پاکیزگی سے دور ہو سکتی ہے۔ انسان اپنی آزادی محبت اور دشمنی میں کھو دیتا ہے پس یوگی کو چاہیے کہ ان سے آزاد ہو اور صحیح معنوں میں آزاد ہو۔ جب انسان تمام مخلوق کو مساوی سمجھ سکتا ہے تو وہ راگ اور دویش پر ایسی فتح پاتا ہے جو ایک شخص (سمتو) لاکھوں برس کی سخت ریاضت سے بھی حاصل نہیں کر سکتا تمام کی جانب اس

باب ۸

سمتو کو موثر کرنے کے لیے مندرجۂ ذیل اقسام کے مراقبے (بھاونا) کرنا چاہیے۔

ہم تمام چیزوں کے عارضی ہونے پر (انتیہ تا) غور کریں یعنی جو چیز صبح میں تھی وہ دوپہر میں نہ رہی، جو دوپہر میں تھی وہ شام میں نہ رہی پس تمام چیزیں عارضی و تغیر پذیر ہیں ہمارا جسم ہماری لذت کی چیزیں دولت، جوانی، یہ تمام کے تمام خواب کی طرح ہیں یا روئی کے ذروں کی طرح ہیں جو ہوا میں اڑ رہے ہیں۔ سب کو فنا ہے حتیٰ کہ دیوتاؤں کو بھی موت ہے تمام عزیز و قریب اپنے کرموں سے موت کا شکار ہوں گے پس یہ عالم مصیبت سے معمور ہے۔ اس کی کوئی چیز ہماری اعانت نہیں کر سکتی۔ ہم خواہ کسی چیز پر نظر کریں کہ ہم اس پر انحصار کریں ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ ہماری امداد سے قاصر ہے یہ مراقبہ اشرن بھاونا (بے بسی کا مراقبہ) کہلاتا ہے۔

۴۰۶

اس دنیا میں انسان پیدا ہوتا ہے بعض انسان تکلیف اٹھاتے ہیں بعض انسان اپنی دوسری زندگی کے کرم پھل پاتے ہیں۔ ہم آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں ماحول اور کرم کے لحاظ سے مختلف جسم کے لحاظ سے اور دوسری خداداد قابلیتوں کے لحاظ سے جن سے ہم الگ الگ لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ان پہلوؤں پر غور کرنا ایکتو بھاونا اور انیتو بھاونا کہلاتا ہے۔

یہ خیال کہ جسم ناپاک چیزوں سے بنا ہے جیسے کہ گوشت، خون، ہڈی پس ناپاک ہے اشچی بھاونا (جسم کی ناپاکی کا مراقبہ) کہلاتا ہے۔

یہ خیال کہ اگر نفس عام دوستی، ہمدردی سے خالی ہو جائے اور جذبات دور ہو جائیں تو مجھے نیکی حاصل ہو گی۔ اگر اس کے خلاف گناہ کے کام اور بدی کے کام کروں تو ساری برائی میرے سر آپڑے گی یہ آسرو بھاونا (برائی آپڑنے کا مراقبہ) کہلاتا ہے آسرو (کرموں کا ہجوم) کے ضبط سے سمور (کرم کے ہجوم کا رکنا) اور جمع شدہ کرموں کے

باب ۲

فنا ہونے سے نرجرا (کرم مادے کی فنا اور تحلیل) کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔

انسان دس دھرم (نیکیوں) کے دھیان کی مشق کرے یعنی ضبط نفس (سم یم)، صداقت (سون رت)، پاکیزگی (شوچ)، پاکدامنی (برہمچہ)، لالچ کو چھوڑنا (اکِن چنتا)، ریاضت (تپ)، صبر اور برداشت (کشانتی)، ملائمت (ماردو)، سچائی (رجوتا)، تمام گناہوں سے آزادی یا نجات (مکتی)، یہ تمام نیکیاں مقصد برترین مدد دے سکتی ہیں یہ وہ سہارے ہیں جن پر ہم غور کریں یہ نظام عالم کے قیام کا باعث ہیں اس کو دھرم سواکھیات تا بھاونا کہتے ہیں۔

جینیوں کی رائے کے مطابق انسان کو علم کائنات پر غور کرنا چاہیے اور کرم کے اثر کی نوعیت پر بھی جو انسان میں مختلف احوال پیدا کرتی ہے یہ دونوں لوک بھاونا اور بودھی بھاونا کہلاتی ہیں۔

جب انسان ان افکار سے جن کا اوپر ذکر ہوا ہے مسلسل مزاولت سے تمام چیزوں سے بے تعلق ہو کر تمام مخلوقات سے مساوات کا برتاؤ کرتا ہے اور تمام دنیاوی لذتوں اور مزوں سے بے تعلق ہو جاتا ہے تب وہ دل کے سکون سے تمام جذبات سے چھٹکارا پاتا ہے۔ پھر وہ مراقبے یا دھیان کو کامل سکون سے انجام دیتا ہے۔ سمتو یا نفس کی کامل مساوات اور دھیان ایک دوسرے پر مبنی ہوتے ہیں۔ بغیر دھیان سمتو اور بغیر سمتو کے دھیان نہیں اس غرض سے کہ نفس دھیان کرنے پر تیار ہو۔ انسان کو چاہیے کہ میتری (عام دوستی) پرمود (انسانوں کی اچھی باتوں پر زور دینے کی عادت) کرونا (عام ہمدردی) اور مادھستھ (انسانوں کی بدکاری سے بے تعلقی یعنی گناہگاروں کے بارے میں خیال نہ کرنے کی عادت) کے بارے میں دھیان کرے۔ جینی دھیان کا انحصار جینی دعاوی پر دل لگانا ہے

۲۰۳

باب ۶

اور جس دھیان کو ہم نے بتلایا ہے دل کو مستعد کرنے کی مشق کرنی چاہیے کہ وہ پورے طور پر مساوی حیثیت سے تمام چیزوں سے غیر مضطر رہے، کرم مواد جب بالکل فنا ہو جاتا ہے تو اس کا نتیجہ نجات حاصل ہوتا ہے۔ جینی یوگ اخلاقی انضباط کا کامل نصاب ہے جس سے دل میں پاکیزگی پیدا ہوتی ہے اور یہ روایتی ہندو پتنجلی یوگ یا بودھوں سے بھی مختلف ہے[۱]

جینی دہریت[۲]

صفحہ (۲۰۳)

نیائے کے حامی ادعا کرتے ہیں کہ عالم کی حیثیت ایک معلول کی ہے اور یہ کسی عاقل فاعل سے پیدا ہوا ہے اور یہ کارکن فاعل ایشور (خدا) ہے۔ جینی جواب میں کہتے ہیں کہ نیائیک کا کیا مفہوم ہے جب وہ کہتا ہے کہ عالم ایک طرح کا معلول ہے۔ کیا اس کی مراد معلول سے یہ ہے (۱) کہ اجزا (ساوئے یو) سے بنا ہے یا (۲) غیر موجود چیز کے علل کا باہم اتصال ہے یا (۳) یہ خیال کہ کسی نے اس کو بنایا ہے یا وہ تغیر پذیر (وکار توم) ہے۔ اس سے کیا مراد ہے کہ وہ اجزا سے بنا ہوا ہے۔ اگر اس سے مراد اجزا میں موجود ہے تو کلی تصورات (سامانیہ) جو اجزا میں پائے جاتے ہیں ان کو بھی معلومات سمجھنا چاہیے اور وہ قابل فنا ہیں، لیکن ان کو نیائیک لاتجزی اور ازلی سمجھتے ہیں اگر اس سے یہ مراد ہے "کہ جو اجزا پر مشتمل ہے" تب تو "مکان" (آکاش)

---

[۱] یوگ شاستر مصنفہ ہیم چندر مولفہ از اھار در وبیہ سنگھو مدرنہ گوشل ۱۹۱۲ء

Windisch, in Zietsehrift der Deutschen Morg. Gesellschaft, Leipsig, 1874.

[۲] دیکھو گن رتن کی ترک رھسیہ دی پکا۔

باب ۶

کو بھی بطور معلول خیال کرنا چاہیئے لیکن نیایک اس کو ازلی سمجھتے ہیں۔

مزید "معلول" سے مراد کسی چیز کے علل سے ہم اتصال ہونا نہیں ہو سکتا ہے جو گزشتہ میں موجود نہ تھے۔ ایسی صورت میں کوئی عالم کو معلول نہ کہہ سکے گا۔ اس لیے کہ زمین کے عناصر کے سالموں کو دائمی متصور نہیں کر سکتے ہیں۔

مزید اگر کوئی "معلول" کا مفہوم یہ سمجھتا ہے کہ وہ بنایا گیا ہے

۲۰۴ تب اس کا اطلاق "مکان" پر بھی ہوگا اس لیے کہ جب کوئی زمین کو کھودتا ہے تو وہ خیال کرتا ہے کہ اس نے نئی جگہ گڑھے میں کی ہے جو اس نے کھودا ہے۔

اگر اس سے مراد یہ ہے کہ "جو کہ تغیر پذیر ہے" تو کوئی بھی فرض کر سکتا ہے کہ خدا بھی تغیر پذیر ہے اور اس کے پیدا کرنے کے لیے دوسرے خالق کی ضرورت ہوگی اور پھر اسے دوسرے کی، یوں ہی لامتناہی سلسلہ جاری رہے گا، مزید براں اگر خدا پیدا کرتا ہے تو وہ اپنی تخلیقی فعلیت کی بنا پر تغیر پذیر ہوگا۔

علاوہ بریں ہم واقف ہیں کہ وہ چیزیں جو ایک وقت وقوع میں آتی ہیں اور دوسرے اوقات میں وقوع میں نہیں آتیں۔ ان کو بطور معلولات متصور کریں۔ لیکن عالم بحیثیت کلی ہمیشہ سے موجود ہے۔ اگر یہ دلیل پیش کی جائے کہ وہ چیزیں جو اس میں شامل ہیں جیسے کہ درخت اور پودے، معلولات ہیں۔ تب اس کا اطلاق مفروضی خدا پر بھی ہوگا اس لیے کہ اس کا ارادہ اور اس کی فکر مختلف وقتوں میں مختلف فعل انجام دیتی ہے پس وہ اس وجہ سے خود مخلوق ہو جاتا ہے اور حتی کہ سالمے بھی معلولات ہو جائیں گے اس لیے کہ وہ بھی رنگ اور حرارت کے تغیرات سہتے ہیں۔

لہٰذا ہم دلیل کے لیے فرض کریں کہ بحیثیت مجموعی عالم معلول ہے اور ہر معلول کی علت ہوتی ہے پس بحیثیت مجموعی عالم کی بھی علت ہے

باب ۶

لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ علت فہیم ہے اور خدا کے بارے میں فرض کیا جائے کہ وہ علت ہے اگر یہ دلیل دی جائے کہ اس کو انسانی تعلیل کی بنا پر فہیم خیال کیا جائے تب یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ انسانوں کی طرح ناقص ہے اگر یہ فرض کریں کہ بحیثیت مجموعی عالم ویسا ہی معلول نہیں ہے جیسے معلولات کہ انسان پیدا کرتے ہیں بلکہ ان کے مثل ہے تو اس دلیل سے تو کوئی انتاج نہ نکلے گا، اس لیے کہ بادل دھوئیں کی طرح ہے یہ انتاج نکالنا صحیح نہ ہوگا کہ آگ کو بادل سے مستخرج کرے جیسے اس سے دھواں نکلتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ یہ ایسا مختلف معلول ہے کہ اس سے ایسا انتاج ممکن ہے۔ اگرچہ کوئی انسان کبھی اس سے ایسا معلول نہیں نکالا اگر ایسا ہے تو کوئی شخص بھی امتداد زمانہ کے برباد مکانوں کو دیکھ کر نتیجہ نکال سکتا ہے کہ ان کو برباد کرنے والے عقل رکھنے والے لوگ تھے اس لیے کہ یہ بھی معلولات ہیں جن کے فہیم فاعل سے ہم ناواقف ہیں اس لیے کہ وہ دونوں معلول ہیں اور بغیر مرئیت فاعل دونوں میں موجود ہے اگر یہ کہا جائے کہ عالم کا تو یہ حال ہے کہ ہم کو معلوم ہے کہ کسی نے تو اس کو بنایا ہی ہے تب سوال یہ ہوگا کہ آیا اس مفہوم سے تم خدا کی فعلیت مراد لیتے ہو یا یہ مفہوم ہے کہ یہ امر واقعہ ہے کہ اس کا وجود خدا نے بنایا ہے تو یوں تم فضول چکر (اینو رنبا آشرے) میں پڑتے ہو۔

۲-۵

اور اگر ہم یہ فرض بھی کریں کہ کسی فاعل نے اس عالم کو بنایا ہے تو ایسے فاعل کے لیے جسم کا لزوم ہے اس لیے کہ ہم نے کبھی کسی فہیم خالق کو بغیر جسم کا تصور نہیں کیا ہے اگر ہم عام شرط فاعلیت پر غور کریں یعنی کہ فاعل صاحب فہم ہے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فاعلیت ہمیشہ جسم سے ملزوم ہوتی ہے اگر تم دوسرے کسی معلول کی مثال دو جیسے کہ اناج کے پودوں کی شاخیں کھیت میں اگتی ہیں تو

باب ۶

معلوم ہوتا کہ اُن کے فہیم فاعل نہیں ہیں جو اُن کے پس پشت ہو کر اُن کو پیدا کریں اگر یہ کہا جائے کہ اُن کو خدا نے پیدا کیا ہے تو یہ استدلال دوری (چکرک) ہو گا اس لیے کہ یہی تو وہ امر ہے جو تم کو ثابت کرنا ہے۔

دلیل کی خاطر مان لو کہ خدا موجود ہے کیا اُس کی محض مجرد ہستی عالم کو پیدا کر سکتی ہے۔ اچھا تو ایسی صورت میں کمہار کی مجرد ہستی بھی عالم کو پیدا کر سکتی ہے اس لیے کہ مجرد ہستی دونوں میں مماثل ہے اور پھر کیا وہ عالم کو اپنے علم یا ارادے سے پیدا کرتا ہے ایسا ہونا اس لیے ناممکن ہے کہ کوئی علم یا ارادہ بغیر جسم کے نہیں ہو سکتا ہے کیا وہ عالم کو کسی مادی حرکت یا کوئی اور حرکت سے پیدا کرتا ہے بہر حال ہر صورت میں اس کا امکان نہیں ہے اس لیے کہ کوئی حرکت بغیر جسم کے نہیں ہو سکتی ہے اگر تم فرض کرو کہ وہ ہمہ داں ہے تو تم ایسا کہہ سکتے ہو لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ وہ خالق کل ہو سکتا ہے۔

مزید دلیل کی خاطر مانو کہ خدا ہے جس کا جسم نہیں ہے اور وہ عالم کو اپنے ارادے اور فعلیت سے پیدا کر سکتا ہے۔ کیا وہ ذاتی وہم کی بنا پر پیدا کرے گا، اس صورت میں عالم میں نہ تو فطری قوانین ہوں گے نہ کوئی نظم ہو گا۔ کیا وہ اُس کو انسان کے اخلاقی اور غیر اخلاقی افعال کے مطابق پیدا کرے گا، تو وہ اخلاقی نظام سے رہنمائی حاصل کرے گا اور وہ مطلق نہ رہے گا کیا اُس نے رحم کی بنا پر عالم کو پیدا کیا ہے، تب تو ہم فرض کریں گے کہ عالم میں سوائے مسرت کے اور کچھ نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ انسانوں کے گزشتہ افعال کی بنا پر بنا ہے کہ وہ آلام برداشت کریں اور مسرت سے لطف اندوز ہوں، اگر انسان گزشتہ اعمال کی بنا پر برے کام کریں تو مثل اندھی قسمت کے فعل کرتے ہیں تب ایسی اندھی قسمت خدا کی قایم مقام ہو گی اگر اُس نے

عالم کو محض کھیل کی بنا پر پیدا کیا ہے تو وہ بچہ ہے جو بلا مقصد کے
چیزوں کو بناتا ہے اگر اُس کا مقصد بعض کو سزا دینا اور بعض کو اجر
دینا ہے تو بعض سے محبت کرے گا بعض سے نفرت اگر پیدائش خود
اس کی فطرت سے پیدا ہوئی ہے تو اس کے ماننے سے مطلقاً
کوئی فایدہ نہیں ہے اس سے بہتر تو کہہ سکتے ہو کہ عالم خود اپنی فطرت
سے وجود میں آگیا ہے۔

یہ فرض کرنا خطرناک ہے کہ خدا کسی امداد یا لوازمات کے بغیر
عالم کو پیدا کر سکا ہوگا یہ تو بالکل تجربے کے خلاف ہے۔

دلیل کی خاطر فرض کرتے ہوئے کہ خدا ہے تم خدا پران اوصاف
کے لگانے میں حق بجانب نہیں ہو سکتے جیسی کہ تمھاری تمنا ہے کہ
تم اُس کو ان اوصاف سے متصف کرو پس تم کہتے ہو کہ وہ ازلی ہے
چونکہ اُس کا جسم نہیں ہے تو وہ فہم اور ارادے کی طرح ہوگا
لیکن یہ فطرت دنیاوی چیزوں کی مختلف اقسام کے پیدا کرنے میں مختلف
صورتوں میں تبدیل ہوئی ہوگی جو کہ اپنی فطرت میں انواع انواع صورتیں
رکھتی ہیں۔ اگر اُس کے علم و ارادے میں کوئی تغیر نہیں ہے تب پیدائش
و فنا کے مختلف اقسام نہیں ہو سکتے، پیدائش اور فنا ایک غیر متبدل
علم اور ارادے کا نتیجہ نہیں ہو سکتے۔ مزید براں خصوصیت علم
تغیر پذیری ہے۔ اگر علم سے مراد وہ علم ہے جس کا اطلاق ہم انسانوں
کے علم پر کرتے ہیں اور یہ تو ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم کسی دوسرے
علم سے واقف نہیں ہیں۔ تم کہتے ہو کہ خدا ہمہ داں ہے لیکن یہ فرض کرنا
دشوار ہے کہ اُس کو علم کیسے ہو سکتا ہے اس لیے کہ وہ آلات سے
موصوف نہیں اس کو کسی قسم کا ادراک نہیں ہو سکتا ہے اور چونکہ وہ
ادراک نہیں کر سکتا ہے تو اُس کو کوئی بھی استنتاج حاصل نہیں ہے اگر یہ
کہا جائے کہ خدا کو قیاس کیے بغیر، عالم کے مختلف انواع کی تشریح نہیں
ہوتی۔ یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ایسا اطلاق اُس وقت برمحل ہوتا جبکہ

باب ۸

کوئی دوسرا مفروضہ باقی نہ رہتا، حالانکہ بہت سے قیاسات موجود ہیں۔ حتیٰ کہ تم تمام چیزوں کی تشریح بلا ہمہ داں خدا کے اصول کے اخلاقی نظام یا قانون کرم سے کر سکتے ہو اگر ایک خدا ہو تو خداؤں کی جماعت بھی ہو سکتی ہے تم کہتے ہو اگر ایک سے زاید خدا ہوں تو ان میں جھگڑے قضیے اور رائے کے اختلاف ہوں گے۔ یہ تو بات اس بخیل کے قصے کی طرح ہے جو خرچ اخراجات کے خوف سے بیوی بچوں کو چھوڑ کر جنگل میں جا بیٹھا ہو یہاں تک کہ جب چیونٹیوں اور مکھیوں میں تعاون ہو سکتا ہے اور باہم کام کر سکتی ہیں تو یہ لغو قیاس ہوگا کہ اگر بہت سے خدا ہوں گے تو وہ لڑ پڑیں گے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ باوجود تمام نیکیوں کے جو تم خدا سے منسوب کرتے ہو تمہارا خیال ہے کہ اُس کی فطرت ناقابل اعتماد ہے گو بری نہ سہی۔

پس جس طور سے بھی خدا کی ہستی ثابت کرنے کی کوئی شخص کوشش کرتا ہے۔ اُس کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام پورے طور پر مایوس کن ہے اس لیے بہترین طریقہ یہ ہوگا کہ اس قیاس سے ہی کنارہ کر لیا جائے۔[1]

(نجات) موکش

(صفحہ ۲۰۷)

۲۰۷ وہ محرک جو انسان کو نجات (موکش) کے لیے جد و جہد پر مجبور کرتا ہے وہ تو الم سے بچنا اور لذت کا حاصل کرنا ہے اس لیے کہ مکتی کی حالت روح کی وہ حالت ہے جس میں خالص خوشی ہی خوشی ہے

[1] دیکھو گن رتن کی مصنفہ سدرشن سمچے جین مت پر صفحہ ۱۱۵ تا ۱۲۴۔

وہ خالص لامحدود علم (اننت گیان) کی اور لامحدود ادراک (اننت درشن) کی حالت بھی ہے۔ سنسار کی حالت میں کرم کے پردوں کی وجہ سے یہ پاکیزگی غلیظ ہوجاتی ہے اور جب کسی قدر یہ پردے گھس جاتے ہیں تو کسی معروض کو کسی وقت ظاہر کرتے ہیں بطور معمولی علم کسی کو (متی) بطور تصدیق (شرت) کسی کو بطور ماورائی وقوف کے۔ جیساکہ بیہوشی یا نیم خوابی میں ہوتا ہے (اودھی) یا جیساکہ دوسرے کے خیالات کو براہ راست معلوم کرتے ہیں یا اشراق میں ہوتا ہے (منہ پریائے) نجات کی حالت میں ہمہ دانی (کیول گیان) ہوتی ہے اور تمام چیزیں جیسی کہ ہیں کامل (کیولی) کو فوراً معلوم ہوجاتی ہیں۔ ہمیشہ سنسار کی منزل میں روح نئی نئی کیفیتیں حاصل کرتی ہے یوں وہ مسلسل تغیر برداشت کرتی ہے اگرچہ حقیقت میں وہی رہتی ہے جو وہ ہے۔ لیکن نجاتی منزل میں روح جو تغیرات برداشت کرتی ہے بالکل ویسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ پہلی منزل میں تھے پس ہوتا یہ ہے کہ اس منزل میں روح جوہر اور لامحدود علم کی اپنی کیفیتوں میں ویسی ہی رہتی ہے، اس حالت میں تغیر سے مراد یہ ہے کہ وہی کیفیتوں کی تکرار ہوئی ہے۔

یہاں پر یہ بیان کردینا فضول نہ ہوگا کہ اگرچہ انسان کے مسلسل کرم اُس کو مختلف طریقوں پر معین کرتے ہیں تاہم وہ ایک لامحدود استعداد یا قوت فعل صائب (اننت ویریہ) سے موصوف ہے پس کرم اس آزادی اور لامحدود استعداد کو مغلوب نہیں کرسکتا، اگرچہ وہ کبھی کبھی کرم کے اثر سے دب جاتا ہے۔ لہذا انسان اس قوت کی مشق کرنے سے تمام کرم پہ

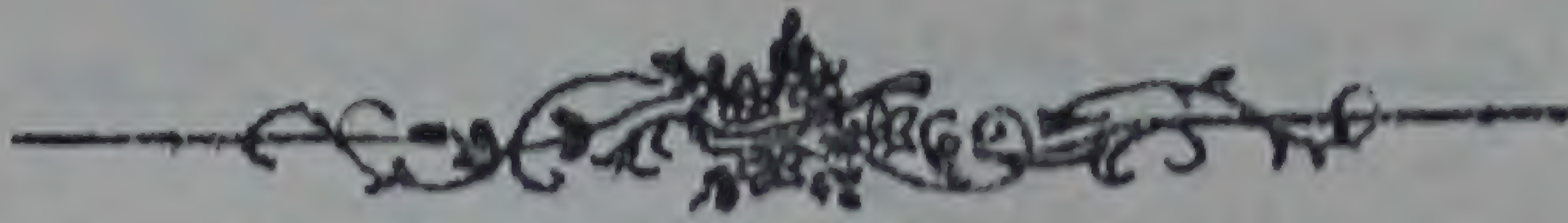
غالب آسکتا ہے اور آخرکار نجات پاسکتا ہے۔ اگر انسان میں یہ اننت ویریہ نہ ہوتو وہ ہمیشہ جمع شدہ کرم کے زیرحکومت رہے گا جس نے اس کو قید (بندھ) کیا ہے لیکن چونکہ خود انسان اس غیرمفتوح قوت کا خزانہ ہے کرم صرف دشواریوں کو پیدا کرسکتے ہیں اور تکالیف دے سکتے ہیں لیکن اس کو اُس کی خیر برتر کے حصول سے نہیں روک سکتے۔

ہایک

باب ۷

۲۰۸ (صفحہ ۲۰۸ تا ۲۷۳)

ساتواں باب

کپل اور پاتنجل سانکھیہ یوگ[1]

دو مختلف قسم کے قدیم ناستک مذاہب جین اور بودھ کی جانچ سے ہم کو قائل ہونا پڑتا ہے کہ ان میں اہم فلسفیانہ غور و فکر کی بحث ہوئی ہے جو اپنشدی عاقلوں کے حلقوں سے جدا تھے وہ ریاضتیں جو یوگ کے نام سے موسوم تھیں۔ اور غالباً عقلا میں رائج تھیں۔ ان کا حوالہ نہ صرف اپنشدوں میں ہے بلکہ اُن کو جینی اور بودھ مت کے دونوں ناستک مذاہب نے قبول کیا ہے۔ خواہ ہم ان پر اخلاقیات یا مابعدالطبیعیات کے نقطۂ نظر سے غور کریں یہ دونوں ناستک مذاہب برہمنوں کے

---

[1] یہ باب مبنی ہے "پتنجلی کے مطالعے" مطبوعۂ جامعۂ کلکتہ اور میری کتاب "یوگ فلسفہ بہ تعلق دیگر نظامات ہند و فکر" پر جو اسی جامعہ سے شایع ہوئی ان دونوں کتابوں میں اس نظام پر مفصل بحث کی گئی ہے۔

باب ۸ یگیہ کے ضوابط کے خلاف ردّعمل کا نتیجہ ہیں۔ یہ دونوں نظام گشتہ یوں میں وجود میں آئے ان میں جانور کے مارنے اور حیوانات کی قربانی کرنے کی مخالفت نمایاں ہے۔

یگیہ کے اصول میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ یگیہ کی چیزیں رسوم و مراسم کے موزوں اتصال سے مطلوبہ اثر کو پیدا کرنے میں جادو کی طاقت رکھتی ہیں۔ مثلاً بارش، بیٹے کا پیدا ہونا، بڑی فوج کو شکست دینا، بالعموم یگیہ کی غایت کوئی ایسی اخلاقی سرخروئی نہیں ہے بلکہ عملی بہبودی کی چیزوں کا حاصل کرنا ہے۔ اب رہے وید تو وہ لازوال الہام ہیں جو تفصیلی دستور العمل مرتب کرنے کے مجاز ہیں، جن کی پیروی کرنے سے عمل کی راہ چلنا اور دوسرے نقصان پہنچانے والی راہوں سے بچنا ممکن ہو سکتا ہے۔ اس طرح یگیہ کو صحیح طور پر انجام دینے سے ہم اپنے مقصود کی چیزیں حاصل کر سکتے ہیں اگر ہم رسمی مذہب کے فلسفے کے مطابق صداقت کی تعریف کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ صرف وہ حقیقی ہے جس کے موافق ہم اپنے ارد گرد کی دنیا کی چیزوں کو سمجھ سکتے ہیں ویدک احکام کی صداقت ہمارے عملی حصول مقاصد سے ثابت کی جا سکتی ہے، صداقت قیاس سے متعین نہیں ہوتی بلکہ تجربے کی کسوٹی پر منحصر ہوتی ہے۔ ۲۰۹

یہ غور کرنا قابل دلچسپی ہے کہ بدھ اور جین مت اگرچہ اس مصنوعی فرقے کے خلاف ردّعملی تحریک کی بنا پر وجود میں آئے لیکن یہ اس کے اساسی اصول سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے خواہ واضح طور پر

۱؎ کمارل اور پربھاکر کی میماسا میں ویدوں کا فلسفہ مدون ہوا ہے، ان کا نظریہ مذکورۂ بالا خیال کے خلاف ہے ان کے نزدیک صداقت قیاس سے معین ہوتی ہے اور غلطی کی صحت تجربے سے کی جاتی ہے۔

باب ۔

بدون ہوئے ہوں یا نہیں یہ تمام کے تمام یگیہ کی انجام دہی میں ضمناً شامل تھے پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ بودھ مت نے تمام فنا اور پیدائش کو اجتماع شرائط پر مبنی کیا ہے، صداقت کی تعریف یہ کی ہے کہ جو معلول پیدا کر سکے ۔ لیکن بودھ ان اصول کو اس قدر منطقی انتہا تک لے گئے کہ انھوں نے عارضیت مطلقہ کے اصول کو ترتیب دیا[1] جینی خیال کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ اُنھوں نے علم کی قدر اس اعانت پر مشتمل کی ہے جو ہمارے خیر کے حاصل کرنے اور شر سے بچنے میں معاونت کرتی ہے ہم کو چیزوں کا علم صداقت سے ہوتا ہے اور اُس کی ہدایات کے موافق ہم تجربے سے اس کی تصدیق کر سکتے ہیں، چیزوں کے صحیح اندازے قایم کرنے سے ہم خیر سے لطف اندوز اور شر سے بچتے ہیں، جینی اس کے قایل ہیں کہ تغیرات شرائط کے اجتماع سے پیدا ہوتے ہیں ۔ لیکن وہ اُس کو منطقی انتہا تک نہیں پہنچاتے ۔ تغیر اور استقلال دونوں عالم میں ہیں، بودھوں نے اپنی پرواز تخیل میں استقلال روح کا انکار کر دیا، جینیوں کے نزدیک چیزیں کوئی قطعی اور یکطرفہ رائے پر مبنی نہیں ہو سکتی ہیں، وہ تسلیم کرتے ہیں کہ نہ صرف حوادث کا واقع ہونا مشروط ہے بلکہ ہمارے تمام قضایا محدود مفہوم سے صحیح ہیں، اور یہ امر عقل سلیم کے لیے صحیح ہے ۔ جس کو ہم قیاسی تجرید سے بالاتر متصور کرتے ہیں جو یکطرفہ نتائج مطلقہ کی رہنمائی کرتے ہیں، شرائط کے اجتماع سے چیزوں کی پرانی کیفیت فنا ہوتی ہے اور نئی پیدا ہوتی ہے، لیکن ان میں ایک جزو

[1] تاریخی حیثیت سے اصول عارضیت اصول اَرتھ کِریا کارتو سے پہلے کا ہے لیکن بودھی متاخرین عارضیت کو ثابت کرنے لگے کہ وہ اصول ارتھ کریا کارتو کا منطقی نتیجہ ہے۔

باب ۱۰

مستقل رہتا ہے لیکن یہ عقل سلیم کا نظریہ جو اگرچہ ہمارے عام تجربے سے متفق ہے مگر ہمارے باطنی قیاسی دعاوی صداقت مطلقہ کو مطمئن نہیں کرسکتا ہے جو نسبتہً بلکہ مطلقاً صحیح ہے یہ سوال کہ آیا کوئی چیز حقیقی بھی ہے، جینی جواب دیتے ہیں کہ ہاں ایک نقطۂ نظر سے یہ صحیح ہے دوسرے نقطۂ نظر سے یہ غلط ہے اور وہ بھی ایک نقطۂ نظر سے صحیح ہے دوسرے نقطۂ نظر سے غلط ہے لیکن اس جواب سے ایسے دل کو اطمینان نہیں ہوتا جو ایک معینہ فیصلے یا قضیۂ مطلقہ تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے "بدھ مت" جین مت کے نظامات کی تفریق اس رسمی یگیہ کے مذہب سے اس نظریے پر مشتمل ہے کہ انھوں نے نظریۂ عالم اور ذی حس وجود بالخصوص انسان کی حقیقت اور حیثیت بتانے کی کوشش کی ہے۔ قربانی کا مذہب انفرادی رسوم و قربانی میں مشغول تھا اور ان اصول و قواعد کا لحاظ کرتا ہے جو اُن کے حقیقی طور پر کرنے میں کام آتے ہیں لیکن جدید نظامات میں فعل سے مراد یگیہ نہیں ہے بلکہ عام فعل جو ہم ہمیشہ انجام دیتے ہیں، ان میں اچھے بُرے اعمال متصور ہوتے ہیں جن کے مطابق ہمارا اخلاقی کمال پیدا ہوتا ہے یا نہیں، یگیہ کے مذہب کے پیرو جھوٹ سے بچتے ہیں اس لیے نہیں کہ یہ شخصی تنزل ہے بلکہ اس لیے کہ ویدوں کا حکم ہے "جھوٹ نہ بول، ویدوں کی تعمیل کر" یگیہ کے مذہب کا مقصد دنیاوی اور اُخروی خوشی کا زیادہ سے زیادہ حاصل کرنا ہے "بدھ اور جین مت کے فلسفے نے معمولی خوشی کی طرف پیٹھ کرلی اور ایک غیر متغیر آخری حالت کے طالب ہوئے جہاں درد اور الم ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جاتے ہیں (بدھ مت) یا جہاں غیر محدود اور لازوال خوشی متحقق کی جاتی ہے کردار صائب کے نصاب کا اختیار کیا جانا اس غرض کے لیے کہ کسی شخص کو اخلاقی برتری حاصل ہو اس امر کی یگیہ کے طریقے میں کوئی اہمیت نہیں ہے، اُس کے نزدیک

باب
کردار صائب کا نصاب اختیار کیا جاسکتا ہے اگر اس کے لیے حکم ویدوں میں موجود ہو، کرم اور اس کے پھل (کرم پھل) سے مراد یگیہ کے کرم اور کرم پھل ہیں یعنی عارضی خوشی جو کہ یگیہ کے پھل کے طور پر پیدا ہوتی ہے، انسان کے نزدیک علم سے مراد یگیہ کا علم اور ویدوں کے احکام کا علم ہے۔ بہرحال ان میں کرم، کرم پھل، خوشی، علم یہ سب کے سب اپنے جامع اور کلی مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں۔ ابھی تک خوشی یا الم کا بالکل غایب ہونا آخری مقصد تھا یہ محدود یگیہ کی خوشی نہ تھی بلکہ لامحدود اور غیر متغیر خوشی یا الم کا فنا ہونا تھا، کرم اُس وقت بھی ایک راہ خیال کیا جاتا تھا نہ کہ یگیہ کا کرم کیونکہ اس سے مراد تمام اخلاقی وغیر اخلاقی افعال کی انجام دہی تھی علم سے مراد حقیقت یا صداقت کا علم ہے نہ کہ قربانی کا علم۔

۲۱۱
ایسی ترقی خود اپنشدوں میں شروع ہوچکی تھی، جن سے ہر طرف جدید نظامات کی توقع پیدا ہوئی، غالباً اُنھوں نے اپنے تصورات یگیہ کے مذہب اور اپنشدوں سے حاصل کیے، اور خود اپنی عقلی فکر سے اپنے نظام کو آزاد اور جدا بنایا، اگر اپنشدوں کے خیالات سے بے دین مستفید ہوئے، جنھوں نے ویدوں کے اقتدار کو تسلیم نہیں کیا تو یہ امید کرنا فطری ہے کہ ہم ہندو معتقدین میں ایسے عقلی فکر کے خیالات کو معلوم کریں جن میں یگیہ کے مذہب اور اپنشدوں کے تصورات کی تائید کرنے کی کوشش کی گئی ہے اس طرح ایک عمدہ مستقل نظام فکر مرتب ہو، درحقیقت ہماری توقعات سانکھیہ میں پوری ہوتی ہیں، جس کے بیج اپنشدوں میں ملتے ہیں۔

اپنشدوں میں سانکھیہ فلسفے کی ابتدا

(صفحہ ۲۱۱)

یہ درحقیقت صحیح ہے کہ اپنشدوں میں بہت سی عبارتیں ہیں جو

باب

آخری صداقت کو برہمہ لامحدودیت، علم اور برکت کے طور پر بیان کرتی ہیں اور اس کے سوا جو کچھ ہے محض تبدیل ہونے والے نام اور صورہیں قدیم ترین ویدک ادب میں لفظ برہمہ سے ابتداءً مفہوم تھا منتر، مناسب طریقے پر تکمیل کو پہنچا ہوا یگیہ اور یگیہ کی قوت جو مطلوبہ نتیجہ پیدا کر سکتی ہے[1] اپنشدوں کے بہت سے فقروں میں یہ برہمہ، اصول کلی و برتر کے طور پر بیان کیا گیا ہے جس سے دوسرے تمام اپنی قوتیں حاصل کرتے ہیں، ایسے برہمہ کو شخصی منفعت یا بہبود کی خاطر تلاش کیا جاتا ہے، لیکن تدریجی عمل کی ترقی سے برہمہ کا تصور ایسی اعلیٰ سطح پر پہنچ جاتا ہے جس میں صداقت اور حقیقت عالم کو ضمناً نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور ایک لامحدود علم اور صداقت کلی متصور کیا جاتا ہے۔ یہ طریقۂ فکر بتدریج وحدت وجودی ویدانت میں ترقی پذیر ہوا، جس کی تشریح شنکر نے کی ہے لیکن ایک دوسرا سلسلۂ فکر ہے جو اس کے ساتھ ترقی پاتا رہا جو خیال کرتا ہے کہ عالم حقیقت پر مبنی ہے، آگ اور پانی اور خاک کا بنا ہوا ہے شویتاشوتر کے فقروں اور بالخصوص میترائنی پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سانکھیہ فلسفے نے بیحد ترقی پائی تھی اور اس وقت ہی کی بہت سی اصطلاحات مستعمل تھیں[2] لیکن میترائنی کی تاریخ صحیح طور پر ابھی تک طے نہیں ہوئی ہے اس کی تفصیل پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سانکھیہ فکر کے واضح تصور نے

۲۱۲

اپنشدوں سے ترقی پائی ہے، غالباً اس نوبت پر بھی اس نے جین مت اور بدھ مت کے لیے افکار فراہم کیے، لیکن ہم تک جو فلسفہ سانکھیہ یوگ پہنچا ہے وہ وہ نظام ہے جس میں بدھ مت اور جین مت کے

---

[1] دیکھو ہل برانڈ کا مضمون "برہمہ" (ای۔ آر۔ ای)۔

[2] کٹھہ ۳، ۱۰، ۵، ۷، شویت ۵، ۷، ۸، ۱۲، ۴، ۵، ۱، ۳۔ اس پر تفصیل سے بحث میری کتاب "یوگ فلسفہ بہ تعلق دوسرے نظامات ہندوفکر" کے پہلے باب میں کی گئی ہے۔

باب۸

تمام نتائج موجود ہیں اور اس طرح وہ اپنشدوں کے استقلال کے اُصول، بودھی عارضیت اور جینی اصول نسبتیت کو مربوط کرتا ہے۔

سانکھیہ اور یوگ کا ادب

اس باب میں سانکھیہ اور یوگ کے نظام کی اصلی تشریح سانکھیہ کاریکا، سانکھیہ سوتر، پتن جلی یوگ سوتر، مع ان کی شرحوں اور ضمنی شرحوں پر بنی ہے سانکھیہ کاریکا (۲۰۰ء کے قریب) ایشور کرشن نے لکھی ہے لیکن سانکھیہ کا وہ بیان جو چرک (۷۸ء) نے دیا ہے غالباً اس سے قدیم مذہب کا اظہار ہوتا ہے، اس سے بحث علحدہ کی گئی ہے۔ واچس پتی مشر (نویں صدی عیسوی) نے ایک شرح لکھی جو تتو کومدی کے نام سے مشہور ہے لیکن اس سے گوڑپاد اور راجہ نے سانکھیہ کاریکا[1] کی شرحیں لکھیں، سانکھیہ سوتر نویں صدی کے بعد کے کسی غیر معروف مصنف کی تصنیف ہے جس کی شرح وگیان بھکشو (موسومہ پروچن بھاشیہ) نے سولھویں صدی میں لکھی۔ انرودھ جو پندرھویں صدی کے نصف آخر میں ہوا ہے وہ پہلا شخص ہے جس نے سانکھیہ سوتروں کی شرح لکھی، وگیان بھکشو نے دوسری ابتدائی کتاب سانکھیہ سار کے نام سے لکھی، ایک دوسری مختصر تصنیف جو بعد کی ہے تتو سماس (غالباً چودھویں صدی) ہے، دوسری دو تصانیف یعنے سیمانند کی سانکھیہ تتو وویچن اور بھاوا گنیش کی سانکھیہ تتو یاتارتھ دیپن

[1] میں فرض کرتا ہوں کہ راجا کی شرح کاریکا دیسی ہی ہے جیسی کہ راجہ وارتک جس کا حوالہ واچس پتی نے دیا ہے راجا کی کاریکا کی شرح کا حوالہ جینت نے اپنی کتاب نیائے منجری صفحہ ۱۰۹ میں دیا ہے غالباً اب یہ کتاب گم ہو گئی ہے۔

باب

(دونوں وگیان بھکشو کے بعد ہیں) یہ دونوں فلسفے کے لیے اہم ہیں، جن سے استفادہ کیا گیا، پتن جلی کے یوگ سوتر (۱۴۷ ق م) سے پہلے کی نہیں ہے) کی شرح ویاس (۴۰۰ء) نے اور ویاس کی تفسیر کی شرح واچس پتی نے لکھی جو تتو وشاردی کہلاتی ہے اور وگیان بھکشو نے یوگ وارتک اور بھوج نے دسویں صدی میں بھوج ورتی اور ناگیش (سترھویں صدی) نے چھایا ویاکھیا لکھی ہیں موجودہ تصانیف جن سے میں نے فایدہ اُٹھایا ہے اور جن کا میں مشکور ہوں اُن دو کتابوں کا ذکر کرتا ہوں "قدیم ہندوؤں کے میکانکی، طبعی کیمیاوی نظریات" مصنفہ ڈاکٹر بی، این سیل، قدیم ہندوؤں کے وضعی علوم اور خود میری دو تصانیف "مطالعہ پتنجلی" مطبوعہ جامعہ کلکتہ اور "یوگ فلسفہ" جو حال میں طبع ہوگا اور میری کتاب قدیم ہندوؤں کا فطری فلسفہ" جامعہ کلکتہ سے شایع ہوگی۔

۲۱۳

گن رتن نے سانکھیہ فلسفے سے متعلق دو مستند کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ یعنی ماتر بھاشیہ اور اتریہ تنتر، ان میں سے دوسری ہی ہے جس کا بیان چرک نے اپنی سانکھیہ میں کیا ہے اس لیے کہ ہم جانتے ہیں کہ اَتری رشی ہی چرک کی تصنیف میں صاحب کلام ہیں اس وجہ سے اس کو اَتریہ سمہتا یا اَتریہ تنتر کہتے ہیں ماتر بھاشیہ کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہے[1]۔

سانکھیہ کا ایک قدیم مذہب

(صفحہ ۲۱۳)

سانکھیہ فلسفے کی تاریخ کے لیے یہ اہم امر ہے جس کی بحث

[1] وہ مطالعہ کرنے والے جو سانکھیہ یوگ سے ناواقف ہوں تو ان کو چاہیے کہ ذیل کی تین فصلیں پہلی بار پڑھنے میں ترک کر دیں۔

باب

چرک نے کی ہے، سانکھیہ کے جدید مطالعے میں اس پر بحث نہیں کی گئی ہے، اس فلسفے کے طالب علم اس پر غور کریں کہ چرک کے لحاظ سے چھ عناصر (دھاتو) ہیں یعنی پانچ عنصر جیسے کہ آکاش، وایو وغیرہ اور چیتن جس کو پرش بھی کہتے ہیں، دوسرے الفاظ نظر سے چوبیس مقولے ہیں یعنی دس حواس (پانچ وقوفی، اور پانچ ارادی) من، حواس کے پانچ معروض، اور آٹھ گونہ پرکرتی (پرکرتی، مہت، اہنکار اور پانچ عناصر[۱])، من بذریعہ حواس عمل کرتا ہے یہ سالمی ہے اور اس کا وجود اس واقعے سے ثابت ہوتا ہے کہ حواس کی موجودگی کے باوجود من اگر اس طرف توجہ نہ کرے، تو کوئی شخص علم حاصل نہیں کرسکتا ہے من کی دو فعلیت ہیں ایک غیر معین احساس (اوہ) اور دوسرے معین فہم یعنی بدھی پیدا ہونے کے پیشتر کا ادراک (وچار) پانچوں حواس میں سے ہر ایک پانچ عنصر کے اتصال کا نتیجہ ہیں، سننے کا حس، آکاش کے غلبے سے ہے، چھونے کا حس ہوا کے غلبے سے ہے، بصری حس روشنی کے غلبے سے ہے، ذایقے کا حس پانی کے غلبے کے ذریعے سے ہے اور بو کا حس خاک کے غلبے سے ہے چرک مطلقاً تن ماترا ون کا ذکر نہیں کرتا ہے[۲]، انسان حسی معروض (اندریارتھ)

۲۱۴

---

[۱] پُرش کو فہرست سے خارج کر دیا گیا ہے چکر پانی شارح کہتا ہے کہ پرکرتی اور پُرش دونوں غیر مظہر ہیں دونوں کو باہم ملاکر ایک شمار کیا گیا ہے (چرک شاریر صفحہ ۴ مولفہ ہری ناتھ وِشارد۔

[۲] لیکن کسی قسم کا لطیف مادّہ ہے جو ٹھوس مادّے سے مختلف ہے جو بطور پرکرتی کے جزو کے بیان ہوا ہے جس کے بارے میں خیال ہے کہ وہ آٹھ عناصر رکھتی ہے یعنی اَوِیکت مہت، اہنکار اور پانچ عناصر۔ ان عناصر کے علاوہ جو پرکرتی کا جزو بنتے ہیں ہم کو بتایا جاتا ہے کہ اندریارتھ پانچ حسی معروض ہیں جو پرکرتی سے ارتقا پاکر بنے ہیں۔

باب ۷

کے جمع ہونے یا ٹھوس مادّہ، دس حواس، من، پانچ لطیف بھوت، پرکرتی، مہت، اہنکار سے مرکب ہے جو بذریعہ رَج وقوع پذیر ہوتے ہیں جب ستو اپنے غلبے پر ہوتا ہے تو جمع ہونا رُک جاتا ہے، تمام کرم، اُس کے پھل، وقوف لذت والم، جہالت، موت وحیات اسی اجتماع سے مربوط ہیں اس کے سوائے پرش بھی ہے اگر یہ نہ ہو تو پیدائش، موت، قید، نجات نہ ہو اگر آتما کو علت نہ سمجھا جائے تو وقوف کے انوار بے دلیل ہوں گے۔ اگر ایک مستقل ہستی نہ ہو تو ایک دوسرے کے کام کی ذمہ داری نہیں ہوسکتی ہے یہ پرش، پرماتمن بھی کہلاتا ہے جو لاآغاز ہے اور خود سے ماورا کوئی علت نہیں رکھتا ہے۔ ذات بذات خود بلاشعور ہے، حواس کے آلات اور من کے تعلق سے اس میں شعور پیدا ہوتا ہے۔ جہالت، ارادہ، دشمنی، اور عمل کے ذریعے پرش اور دوسرے عناصر کا اجتماع واقع ہوتا ہے بغیر اتصال، علم احساس، ارادہ نہیں ہوسکتا۔ تمام ایجابی معلول اجتماع علت کا نتیجہ ہیں نہ کہ واحد علت کا، تمام فنائیت بالطبع بغیر علت وجود میں آتی ہے جو دائمی ہے وہ کسی چیز کی پیداوار نہیں چرک پرکرتی کے اویکت حصے کو پرش سے مماثل کرتا ہے کہ وہ بطور ایک منقولہ ہے وکاریا پرکرتی کی ارتقائی پیداوار کشیتر کہلاتی ہے اور پرکرتی کا اویکت حصہ کشیتر گیہ کہلاتا ہے یہ اویکت اور چیتنا دراصل ایک ہی واحد وجود ہیں۔ اس غیر مظہر پرکرتی یا چیتنا سے بدھی نکلتی ہے اور بدھی سے انانیت (اہنکار) اور اہنکار سے پانچ عناصر اور حواس پیدا ہوتے ہیں جب یہ تخلیق مکمل ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پیدائش ہوئی، پرلیے (موقتی مادی فنا) کے وقت تمام ارتقائی چیزیں پرکرتی میں لوٹ جاتی ہیں۔ اور اس سے متحد ہو کر غیر ظاہر ہوجاتی ہیں لیکن نئی پیدائش کے وقت غیر ظاہر پرش سے (اویکت) تمام ظاہر صورتیں یعنی بدھی اور اہنکار کے معلولات

باب ۲۱۵

ظاہر ہوتے ہیں[۱]۔
پیدائشوں اور دوبارہ پیدائشوں یا فنا اور نئی تخلیق کے چکر
رَج اور تَم کے اثر سے عمل کرتے ہیں۔ اور اس لیے جو اشخاص
ان دونوں سے چھٹکارا پاتے ہیں تو چکر کے انقلاب کو برداشت
کرنے سے بچ جاتے ہیں۔ مَن بہ تلازم ذات عمل کرتا ہے جو اس کا
حقیقی عامل ہے یہ ذات خود اپنی مرضی سے تمام اقسام کی زندگیوں
کا جنم لیتی ہے اور کسی دوسری مرضی کی پابند نہیں خود با اختیار ہے
اگرچہ کہ تمام روحیں نفوذی ہیں لیکن وہ جسموں میں مدرک
ہوتی ہیں جہاں وہ اپنے خصوصی حواس سے متلازم ہیں، تمام
لذات اور آلام اس اجتماع (راشی) سے محسوس ہوتے ہیں نہ کہ
آتما کی اُس پر نگرانی سے، لذت اور الم کا لطف اور تکلیف خواہش
(ترشنا) سے پیدا ہوتی ہے جو تمنا اور نفرت پر مبنی ہے،
خواہش منبع لذت والم ہے موکش کا مفہوم لذت والم کی مکمل
امتناع ہے۔ اگر من مستعدی سے ذات میں متمکن ہو جائے تو یہ
حالت یوگ کہلاتی ہے جہاں نہ لذت ہے نہ الم، جب صحیح علم
نمودار ہوتا ہے کہ سب کچھ علل سے پیدا ہوتے ہیں اور عارضی ہیں،
اپنے آپ نمودار ہوتے ہیں لیکن ان کو ذات پیدا نہیں کرتی، اور
نہ غم ان کو پیدا کرتا ہے اور میری ذات سے ان کا کوئی تعلق نہیں
تو ذات ان سب سے ماورا ہو جاتی ہے، یہ سب سے آخری
ترک ہے جبکہ تمام الفتیں اور علم آخر کار فنا ہو جاتے ہیں اس وقت
ذات کے وجود کے لیے ایجابی اظہار کی ضرورت نہیں رہتی ہے

۱۔ اس عبارت کی تشریح چکر پانی سے قبل کی شرح میں مختلف طریقے پر ہوتی ہے
جس کا مفہوم ہے کہ بوقت مرگ یہ پرکرتی اور پرش میں لوٹ جاتے ہیں اور بوقت پیدائش
پھر ظاہر ہوتے ہیں (شریر) ۱-۴۶ پر چکر پانی دیکھو۔

باب ۸

اور ذات مدرکہ نہیں ہوتی[1] یہی برہمہ کی حالت ہے، جو اس کو برہمہ جانتے ہیں اس حالت کو برہمہ کہتے ہیں جو ازلی ہے اور ہر صفت سے قطعی پاک ہے، اہل سانکھیہ کے نزدیک یہی منزل مقصود ہے اور یوگیوں کا بھی یہی منزل مقصود ہے جب رج اور تم کی بیخ کنی ہو جائے اور ماضی کے کرم جن سے لطف اندوز ہو چکے ہیں، ختم ہو چکیں اور کوئی نیا کرم یا نئی پیدائش نہ ہو تو موکش کی حالت نمودار ہوتی ہے۔

۲۱۶

اس کے لیے بہت سی اقسام کی اخلاقی کوششیں لازمی وسایل کہلاتی ہیں یعنی نیک لوگوں کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا، خواہشات کا ترک کرنا، کامل توجہ کے ساتھ تلاش حقیقت کی معین جد وجہد، جب یوں صداقت (تتو) معلوم ہو جائے اور اس کا بار بار اعادہ کیا جائے[2] تو اس سے نفس اور جسم کی تفریق آخر کار اثر پذیر ہوتی ہے چونکہ ذات اویکت (غیر ظاہر) ہے اور اس کی کوئی خاص نوعیت یا صفت نہیں ہے اس حالت کو کامل خاتمہ (موکش) نروان برہمہ شیلشا کہہ سکتے ہیں۔

چرک نے سانکھیہ کے اصول کے اصلی خط وخال مندرجۂ ذیل دیے ہیں:-

(۱) پرش اویکت کی حالت ہے (۲) اس اویکت کے اجتماع سے اس کے مابعدی بیدہ اور من کے ساتھ ساتھ ایک اجتماع

---

[1] اگرچہ اس حالت کو برہمہ بھوت کہتے ہیں وہ مثل ویدانت کے برہمہ کے مفہوم میں نہیں ہے جو اپنی نوعیت میں وجود خالص، فہم خالص، برکت خالص ہے یہ ناقابل بیان حالت کامل فنا کے مانند ہے جس میں وجود کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہے جو دالکشنم، ناگارجن کے نروان کے مماثل ہے چنانچہ چرک اپنی تصنیف شاریر صفحہ ۸ ۹ - ۱۰۰ میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔

[2] یہاں پر چار علل کو حافظے کے علل کہا گیا ہے (۱) فکر علت یا معلول کی طرف لی جاتی ہے (۲) مماثلت سے (۳) متضاد اشیاء سے یاد رکھنے کی کامل کوشش سے۔

باب ۸

پیدا ہوتا ہے جو اس جاندار کہلانے والے کو پیدا کرتا ہے (۳) تن ماترا کا ذکر نہیں ہوا ہے (۴) رج اور تم نفس کی بری حالتوں اور ستو اچھی حالتوں کا استحضار کرتے ہیں (۵) نجات کی آخری حالت یا تو کامل فنا ہے یا بے صفت وجود مطلق ہے اس کو برہمہ کی حالت کہا جاتا ہے۔ اس حالت میں شعور نہیں ہوتا شعور تو ذات کے اجتماع اور اس کے ارتقائی اجزا بدھی اور اہنکار وغیرہ کی وجہ سے ہے (۶) حواس مادہ (بھوتِ تک) سے بنتے ہیں۔

سانکھیہ کے بارے میں یہ بیان پنچ شکمہ کے مشرحہ نظام کے مطابق ہے جس (پنچ شکمہ) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کپل بانی نظام کے شاگرد آسری کا راست شاگرد ہے جو مہابھارت ۱۲، ۲۱۹ میں بیان ہوا ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ پنچ شکمہ نے ایسی عمدگی سے اس نظام کو بیان نہیں کیا ہے جیسا کہ چرک نے کیا ہے۔ حتیٰ کہ جتنا وہ مختصر بیان دیتا ہے اس سے فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ جو سانکھہ کے نظام کا خاکہ اُتارتا ہے وہ چرک کے بیان کے مطابق ہے[1] پنچ شکمہ کہتا ہے کہ آخری صداقت جو اویکت (یہ اصطلاح سانکھیہ کے ادب میں پرکرتی کے بارے میں استعمال کی گئی ہے) ہے وہ پرش (پرشا دستم اویکتم) کی حالت میں ہے۔ اگر انسان مختلف عناصر کے اتصال کا نتیجہ ہے تو ایک شخص فرض کر سکتا ہے کہ وہ سب موت کے وقت ختم ہو جاتے ہیں، چرک جواب میں ایسے اعتراض کے کہتا ہے بلکہ بحث آغاز کر دیتا ہے اور ثابت کرنے کی بھی کوشش کرتا ہے کہ ہستی ذات ہمارے تمام فرایض اور اخلاقی ذمہ داری کا

[1] بعض یوروپین علما کو بڑی دقت محسوس ہوئی کہ پنچ شکمہ کے اصول کو تسلیم کریں کہ وہ اصلی سانکھیہ کا اصول ہے۔ غالباً یہ صورت اسی واقعے سے پیدا ہوئی کہ سانکھیہ کے اصول جو چرک نے بیان کیے ہیں، اُن کی توجہ مبذول نہ کر سکے۔

باب
۲۱۷

اصول ہے ایسا ہی مباحثہ پنچ شکھہ میں آتا ہے اور ذات کی ہستی کے ثبوت بھی دیے ہیں اس کے سوائے پنچ شکھہ، چرک کی طرح کہتا ہے کہ تمام شعور ہمارے طبعی جسمانی نفس کے اجتماع کی شرایط پر اور سچے تس کے عنصور پر مبنی ہے۔ وہ باہم ایک دوسرے پر بنی ہیں اس باہمی انحصار سے زندگی کا عمل جاری رہتا ہے، وہ منظاہر جو اس اجتماع سے پیدا ہوئے ہیں ذات نہیں ہیں ہماری تمام دشواری اس وجہ سے ہے کہ ہم اس کو ذات کہتے ہیں موکش اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم ان منظاہر کو بالکل ترک کرنے کی مشق کریں پنچ شکھہ کے گن جو چرک سے مختلف ہیں، وہ مختلف قسم کے نفسیاتی اچھی بری کیفیتیں ہیں۔ اجتماع کی حالت کشیتر کہلاتی ہے۔ چرک کہتا ہے نہ کوئی فنائیت ہے نہ ازلیت ہے اور آخری حالت ان سب دریاؤں کی طرح ہے جو سمندر میں جاکر خود کو شامل کر دیتے ہیں اور گم ہو جاتے ہیں اس حالت کو النگ (بلا کسی صفت) کہتے ہیں اور متاخر سانکھیہ میں یہ اصطلاح پرکرتی کے لیے مخصوص ہے اس حالت کو کامل ترک کے اصول سے حاصل کر سکتے ہیں اور اس کو کامل فنائیت کا اصول (سمیگ بدھ) بھی کہتے ہیں۔

گن رتن (چودھویں صدی عیسوی) ستدرشن سموچے کا شارح سانکھیہ کے دو مذاہب بیان کرتا ہے ایک مولی کیہ (مقدم)، اور دوسرا اتریا (موخر)[1]، ان میں سے مولی کیہ سانکھیہ کا اصول یہ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ ہر آتما کے لیے ایک علیحدہ پردھان ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک سانکھیہ کے اصول کا حوالہ ہے جس کو میں نے ابھی بیان کیا ہے اس لیے میں یہ خیال کرنے پر مایل ہوں کہ اس سے قدیم ترین سانکھیہ کے اصول کا

---

[1] گن رتن کی ترک رہسیہ دی پکا صفحہ ۹۹۔

باب ۷

اظہار ہوتا ہے۔

مہابھارت ۱۲ نمبر ۱۳۱۸ میں سانکھیہ کے تین مذاہب کا بیان ہوا ہے یعنی وہ جو چوبیس مقولات تسلیم کرتے ہیں (اسی مذہب کا ہیں نے اوپر بیان کیا ہے) وہ جو پچیس مقولے مانتے ہیں (مشہور قدیم سانکھیہ کا نظام) اور وہ جو چھبیس مقولے تسلیم کرتے ہیں یہ آخری مذہب (۲۶ واں) پرش کے سوائے ایک اور ذات برتر تسلیم کرتا ہے اور یہی اس کا چھبیسواں اصول ہے یہ اصول یوگ درشن اور سانکھیہ کی اُس صورت سے مطابقت رکھتا ہے جس کی تائید مہابھارت میں ہوتی ہے سانکھیہ کے پچیس اور چھبیس مقولوں والے مذاہب کو غیر اطمینانی سمجھ کر رد کیا گیا ہے۔ وہ اصول جو سانکھیہ کے مثل ہیں اور جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے مہابھارت (۱۲، ۲۰۳، ۲۰۴) ۳۱۸ کے دوسرے بابوں میں ان کا حوالہ دیا گیا ہے۔ ذات کو جسم سے اس طرح الگ بیان کیا گیا ہے جیسے کہ چاند رات کے دن نیا چاند ہوتا ہے جیسے کہ راہو (ظل آفتاب بوقت کسوف) سورج سے الگ نظر نہیں آسکتا ہے اسی طرح ذات جسم سے جدا نظر نہیں آسکتی، کہا جاتا ہے کہ ذات (شریرنہ) بطور پرکرتی کے ظہور کے ہیں۔

ہم کپل[1] کے راست شاگرد آسری کے بارے میں کچھ واقف نہیں ہیں یہ ممکن ہے کہ جس سانکھیہ کے نظام کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے وہ اساسًا ویسا ہی ہے جیسا کہ مہابھارت میں بیان ہوا ہے اور اس میں مذکور ہے کہ اس کو پنچ شکھ نے مدون کیا ہے غالبًا یہ سانکھیہ کی قدیم ترین صورت ہے جو باقاعدہ صورت میں

[1] ایک بیت جو آسری سے منسوب ہے گن رتن (ترک رھسیہ دی پکا صفحہ ۱۰۴) نے اس کو بیان کیا ہے اس بیت کا خلاصہ یہ ہے کہ جب بدھی ایک خاص طریقے پر تبدیل ہوتی ہے تو اس پرش کو تجربہ ہوتا ہے اس کی مثال صاف پانی میں چاند کے عکس کی طرح ہے۔

باب ۶

ہم کو ملتا ہے۔ نہ صرف گن رتن کا حوالہ مولی کیہ سانکھیہ کے مذہب کے بارے میں اسی خیال کو منصفانہ قرار دیتا ہے۔ بلکہ یہ واقعہ بھی کہ چرک (شہ ۷۸ء) سانکھیہ کا وہ حوالہ نہیں دیتا جس کو ایشور کرشن نے بیان کیا ہے اور مہابھارت کے دوسرے حصوں میں اس کا ذکر ہوا ہے۔ یہ تو پکا ثبوت ہے کہ ایشور کرشن کی سانکھیہ زمانۂ مابعد کا تبدل و تغیر ہے جو یا تو چرک کے زمانے میں موجود نہ تھا۔ یا اگر تھا تو قدیم سانکھیہ کی رائے کے نزدیک مستند نہیں خیال کیا جاتا تھا۔

واسلیف[1] تبتی ماخذوں کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ وندھیہ واسنی نے سانکھیہ کو اپنی آرا کے مطابق تبدیل کردیا تکاکوسو کا خیال ہے کہ وندھیہ واسنی ایشور کرشن کا خطاب تھا[2] اور گنارب

---

[1] واسلیف کی بدھ مت صفحہ ۴۰۔

[2] تکاکوسو کی کتاب پر ماتھ کی مصنفہ واسوبندھو کی سوانح عمری کا مطالعہ (رسالہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی شہ ۱۹۰۵ء) یہ تکاکوسو کی مطابقت حد درجہ مشکوک نظر آتی ہے اس لیے کہ گن رتن کے بیان کے موافق ایشور کرشن اور وندھیہ واسنی دو مختلف مستند اشخاص ہیں (ترک رھسیہ دیپکا صفحہ ۱۰۲ و ۱۰۴) جو بیت وندھیہ واسنی سے نقل کی گئی ہے (صفحہ ۱۰۴) الشن ٹبہ مذن کے بارے میں پتا نہیں چلایا جاسکتا ہے کہ وہ ایشور کرشن کے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایشور کرشن نے دو کتابیں لکھی ہیں ایک سانکھیہ کاریکا اور دوسری ایک مستقل تصنیف سانکھیہ پر۔ جو اگر واچس پتی کے خیال کے مطابق انومان کی تقسیم کی تعبیر پر غور کیا جائے جو اس نے اپنی کتاب تتو کومدی میں بیان کی ہے اور سانکھیہ کاریکا کی تشریح کو صحیح مانا جائے تو ایشور کرشن، وندھیہ واسنی سے مختلف ہستی ہو جاتا ہے جس کی رائے انومان کے بارے میں دی گئی ہیں اور جس کا حوالہ صفحہ ۳۹۳ شلوک وارتک میں دیا گیا ہے بالکل مختلف ہے لیکن خود واچس پتی کا بیان جو تات پریہ ٹیکا میں ہے دیکھو صفحہ ۱۰۹ اور ۱۳۱۔

اس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اپنا طریقہ بحث صحیح نہیں ہے۔

باب ۷

تسلیم کرتا ہے کہ ایشور کرشن کا زمانہ ۵۰۰ عیسوی ہے یہ رائے بعید معقول معلوم ہوئی ہے کہ ایشور کرشن کاریکا کے لیے کسی دوسری کتاب کا مرہون منت ہے گو اس کا اسلوب بیان الگ ہے کاریکا کی ساتویں بیت کا خلاصہ اس فقرے کے مساوی معلوم ہوتا ہے جو مہابھاشیہ مصنفہ (۱۴۷ء) پتن جلی[1] (قواعد داں) میں آیا ہے دو فقروں کے مضمون سے ان دلایل کا اظہار ہوتا ہے، جن سے بصری ادراک کو باطل ثابت کیا گیا۔ بہر حال یہ اصول سانکھیہ کا کوئی خاص اصطلاحی جز نہیں ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کتاب جس کی عبارت پتن جلی نے نقل کی ہے اور ایشور کرشن نے آریا بحر میں تشریح کی ہے مطلق سانکھیہ کی کتاب نہ ہو اگرچہ اس بیت کا مضمون سانکھیہ کے اصطلاحی اجزا میں نہ ہو لیکن پھر بھی ایسا اظہار ہند و فلسفے کے کسی نظام میں مذکور نہیں ہے اور چونکہ پرکرتی کے سانکھیہ کے اصول کے خلاف بعض اعتراضات کی زد میں سپر کا خاص کام دیتا ہے اس لیے معقول اور مناسب مفروضہ یہ ہے کہ یہ بیت سانکھیہ کی کتاب میں ہے جس کو تفصیل سے ایشور کرشن نے بیان کر دیا ہے۔

سانکھیہ کے قدیم ترین تذکرے جو ایشور کرشن کی سانکھیہ (لیکن ایشور کے اضافے سے) سے متفق ہیں، وہ پتن جلی کے یوگ سوتر اور مہابھارت میں پائے جاتے ہیں ہم کو قطعی یقین ہے کہ ہم نے جو چرک کی سانکھیہ کا یہاں ذکر کیا ہے اس سے پتن جلی واقف تھا، اس لیے کہ یوگ سوتر ۱، ۱۹ میں جو حوالہ دیا گیا ہے اسی رائے کے مثل ہے جو سانکھیہ کا نقطۂ نظر ہے۔

فلسفے کی تاریخ کے نقطۂ نظر سے چرک کی سانکھیہ اور پنچ شکھہ کی سانکھیہ بعید اہم ہے، اس لیے کہ اپنشدوں کے تصورات اور

---

[1] پتن جلی کا مہابھاشیہ نمبر ۴، ۱، ۳ مطبوعۂ بنارس۔

باب قدیم سانکھیہ کے اصول کے مابین فکر کی عبوری منزل ہے، یہ وہ اصول ہے جس کی نمایندگی ایشور کرشن نے کی ہے ایک طرف تو اس کا یہ اصول کہ حواس مادی ہیں اور معلولات صرف ترتیب کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوتے ہیں اور یہ کہ پرش غیر شعوری ہے۔ یہ اصول ہم کو نیائے کے قریب پہنچا دیتا ہے۔ اور دوسری طرف اس کا تعلق بدھ مت سے قریب تر نظر آتا ہے بہ نسبت قدیم سانکھیہ کے۔ ششٹی تنتر شاستر کے بارے میں ہم سنتے ہیں کہ یہ سب سے قدیم کتاب سانکھیہ تصانیف میں ہے۔

اہر بدھنیہ سمہتا میں اس کے بارے میں مذکور ہے کہ یہ دو کتابوں پر مشتمل ہے جن میں بتیس اور اٹھائیس باب ہیں[1] سانکھیہ کاریکا کی شرح مصنفہ واچس پتی مسر میں راج وارتک سے ایک اقتباس (کاریکا نمبر ۷۲) نقل کیا گیا ہے (یہ وہ کتاب ہے جس کے متعلق کوئی معقول آگاہی نہیں ہے)، اس میں لکھا ہے کہ اس کو ششٹی تنتر اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں پرکرتی کے وجود، اس کی وحدت، اس کا پرشوں سے اختلاف، پرشوں کے لیے پرکرتی کی غایت، پرشوں کی کثرت، پرشوں سے انصال و انفصال، مقولات کا ارتقا، ۲۲۰ پرش کی عدم فعلیت اور پانچ وپریا اور نو تشٹی اٹھائیس اقسام کے آلات کے نقایص اور آٹھ سدھیوں کا ذکر ہے[2] لیکن ششٹی تنتر کا

[1] اہر بدھنیہ سمہتا صفحہ ۱۰۸، اور ۱۱۰۔
[2] ایشور کرشن کی کاریکا میں وپریا، تشٹی آلات کے نقایص سدھی کا اصول بیان ہوا ہے، میں نے ان کو اس لیے ترک کر دیا ہے کہ وہ فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھتے تھے، مثلاً وپریا (باطل علم جو پانچ ہیں یعنی اودیا (جہالت) اسمتا (انانیت) راگ (الفت) دویش (نفرت) ابھن ویش (محبت ذات) جن کو تم موہ، مہا موہ، تمسرا، اندھ تمسرا بھی کہتے ہیں۔

باب	مضمون جواہر بدھ صنیہ سمجھتا ہیں مذکور ہے وہ اس سے مختلف ہے اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ تشٹی کے نو اقسام ہیں:-

(۱) یہ تصور کہ جد وجہد کی ضرورت نہیں ہماری نجات (امبھہ) پرکرتی سے خود بخود حاصل ہوگی۔

(۲) یہ کہ مراقبے کی ضرورت نہیں اس لیے کہ صرف یہ کافی ہے کہ خانہ داری کی زندگی (تسلیل) کو ترک کر دیں۔

(۳) کسی عجلت کی ضرورت نہیں نجات وقت (میگھہ) پر ہوگی۔

(۴) نجات قسمت (بھاگیہ) سے حاصل ہوگی۔

(۵) وہ قناعت جو ترک تعلق کی طرف لی جاتی ہے پانچ اقسام کے علل سے برآمد ہوتی ہے یعنی کمانے کی تکلیف (ریَ) کمائے ہوئے روپے (سُپَر) کی حفاظت کی تکالیف، جو چیزیں لطف (پرایَر) سے حاصل ہوتی ہیں اُن کی فطری تباہی، خواہشات کی کثرت جو بڑی بڑی مایوسیوں (انوتمامبھہ) کی طرف لی جاتی ہے۔ تمام نفع کا حصول دوسروں کو نقصان (اُتمامبھہ) پہنچانے کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ ترک ان خارجی خیالات سے برآمد ہوتا ہے جو کہ پرکرتی، اور اُس کی پیدا کردہ چیزوں کو بطور ذات سمجھتے ہیں۔ سدھی یا کامیابی کے طریقے آٹھ ہیں:-

(۱) مقدس کتابوں (تارا کا پڑھنا)۔

(۲) ان کے مفہوم (سُوتارا) کی تحقیق

(۳) استدلال معقولی (تارتارا)۔

(۴) اسی میدان کے دوسرے کام کرنے والوں اور اساتذہ کے تصورات سے اپنے تصورات کو تائیدی طور پر جانچنا۔

(۵) طول طویل مسلسل مشق (سدا مدِت) سے نفس کی صفائی کرنا۔

اور تین بدمعیاں، پرمود، مُدِت اور مودمان، پرکرتی، پرش سے جدا کرنے کے لیے براہ راست رہنمائی کرتی ہیں۔

اٹھائیس حسی عیوب، حواس کے گیارہ عیوب، اور فہم کے سترہ اقسام کے عیوب

باب

اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سانکھیہ ششٹی تنتر کی جس کا حوالہ اہر بدھنیہ سمہتا میں دیا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ توحیدی حیثیت رکھتا ہے جو پنچ راترو شنوؤں کے اصول کے مماثل ہے اہر بدھنیہ سمہتا میں مذکور ہے کہ کپل کا نظریہ سانکھیہ وشنوئی ہے وگیان بھکشو جو سب سے بڑا سانکھیہ کا شارح ہے اُس نے اپنی کتاب وگیان امرت بھاشیہ میں اکثر مواقع پر بیان کیا ہے کہ سانکھیہ ابتدا میں توحیدی تھا اور دھری سانکھیہ صرف پرَوڈھی واد (ایک مبالغہ آمیز کوشش یہ ثابت کرنے کی کہ عالمی عمل کی تشریح کے لیے ایشور کے مفروضے کی ضرورت نہیں ہے) ہے، اگرچہ مہابھارت میں بتلایا گیا ہے کہ سانکھیہ اور یوگ میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر دھری اور ثانی الذکر توحیدی ہے ششٹی تنتر کے دو بیانوں میں اختلاف ہے اور اس سے خیال ہوتا ہے کہ قدیم ششٹی تنتر جس کا حوالہ اہر بدھنیہ سمہتا میں دیا گیا ہے بعد میں چل کر اس پر نظر ثانی کی گئی ہے اور اس میں بےحد تغیر کیا گیا ہے اس قیاس کی تائید اس واقعے سے ہوتی ہے کہ گن رتن سانکھیہ جیسی اہم تصانیف میں ششٹی تنتر کا ذکر نہیں کرتا ہے بلکہ ششٹی تنترا دھار (ششٹی تنتر[1] کا نظر ثانی شدہ اڈیشن) کا غالباً قدیم ششٹی تنتر، واچس پتی

۲۲۱

کے زمانے سے قبل ہی گم ہو گئی تھی۔

اگر ہم ششٹی تنتر کے بارے میں قیاس کریں جس کا ذکر اہر بدھنیہ سمہتا میں آیا ہے کہ وہ اپنے تمام ضروری حصوں میں وہی کتاب ہے جس کو کپل نے تصنیف کیا ہے اور اُس کی تعلیمات پر پورے طور پر

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ جو سدّھی کے عدم اور تُشتی کے وجود کے مماثل ہیں۔

ویریایا، تشٹی اور آلات کے عیوب۔ ایسے موانعات ہیں جو سانکھیہ کے مقصد کے حصول کے راستے میں حائل ہیں۔

[1] ترک رھسیہ دی پکا صفحہ ۱۰۹۔

باب ۶

مبنی ہے تو معلوم ہوگا کہ کپیل کا سانکھیہ توحیدی تھا[۱] غالباً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے شاگرد آسُری نے اس کو مقبول عام کرنے کی بہت کوشش کی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بہت کچھ تغیر دخل پاچکا تھا جب کہ آسُری کے شاگرد پنچ سکھ نے اس پر بحث کی ہے اس لیے کہ ہم کو معلوم ہے کہ اس کا اصول بہت سے اہم پہلوؤں میں روایتی اصول سے مختلف ہے ستروں میں بست سانکھیہ کاریکا میں کہا گیا ہے کہ اُس نے ادب کو بہت سے حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے اس حوالے کے حقیقی مفہوم کا اندازہ دشوار ہے یہ بھی مفہوم ہو سکتا ہے کہ اصلی شَشٹی تنتر کو اُس نے دوبارہ مختلف کتابوں پر مشتمل کر دیا ہو یہ تو بہت مشہور واقعہ ہے کہ اکثر وشنوؤں کے مذاہب نے وہی علم کائنات کو قبول کیا ہے جو اکثر و بیشتر حصوں میں سانکھیہ کے علم کائنات سے زیادہ مماثل ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کپیل کا اصول غالباً خدا پرست تھا لیکن کپیل اور پتن جلی کی سانکھیہ (یوگ) میں دوسرے تھوڑے امور میں اختلاف ہے جس قیاس کے پیش کرنے کی جرأت کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ پنچ شکھ نے غالباً کپیل کی تصنیف کو دہری طریقے پر بدل دیا اور اس کو کپیل کی تصنیف کے نام سے شہرت دے دی اگر اس قیاس کو معقول خیال کیا جائے تو یوں سانکھیہ کے تین طبقے ہوں گے پہلا خدا پرستی کا جس کی تفصیل گم ہو گئی ہے لیکن اس کو بدلی ہوئی صورت میں سانکھیہ کے پتن جلی مذہب نے باقی رکھا ہے۔ اور دوسرا دہری جس کا علمبردار پنچ شکھ ہے اور تیسرا دہری تغیر جو اصلی سانکھیہ کے نظام کے نام سے ہے۔ ایک اہم تغیر سانکھیہ کے اصول میں نظر آتا ہے جس کو وگیان بھکشو نے داخل کیا ہے وہ یہ ہے کہ اُس نے گنوں کی بحث کرتے ہوئے اُن کو حقایق کی صورتیں بتلایا ہے میں نے خود

---

۱ متسیہ پران صفحہ ۴-۲۸-

باب۴

سانکھیہ کی اس تعبیر کو قبول کیا ہے کہ یہ سب سے زیادہ فلسفیانہ اور قرین عقل ہے اور مسلمہ سانکھیہ اور یوگ کے مذہب کے مربوط نظام کو پیش کرنے میں میں نے انگی کی پیروی کی ہے لیکن یہ نظام گرد جانا ضروری ہے انہد ایس گنوں کے تصور کو احوال نفس کے مختلف اقسام کی جبلی بنیادوں پر اطلاق کیا گیا ہے اور ان کے بارے میں فرض کیا گیا ہے کہ وہ ایک پر اسرار طریقے پر باہمی کمی و اضافہ سے عالم خارجی کو بناتے ہیں اُن کے وو مختلف طریقوں سے باقاعدہ تشریح وگیان بھکشو اور وشنوئی مصنف وینکٹ نے کی ہے[1] کیونکہ یوگ فلسفہ جس کو پتن جلی نے مدون کیا اور اُس کی شرح ویاس، واچس پتی اور وگیان بھکشو نے لکھی ہے اس سانکھیہ کے اصول سے اکثر امور میں متفق ہے جس کی کہ واچس پتی اور وگیان بھکشو نے تشریح کی ہے اس لیے میں نے اُن کو کپیل اور پتن جلی مذاہب کہنا قابل ترجیح سمجھا ہے اور ان کو اکٹھا کر کے ہی بحث کی ہے اسی اصول کی ہری ہر نند نے اپنی کتاب ستدرشن سموچے میں پیروی کی ہے۔

گوڑ پاد نے سانکھیہ کے دوسرے اہم اساتذہ کا ذکر کیا ہے جو ذیل میں دیے جاتے ہیں:۔ سنک، سنند، سناتن اور ووڈھو، لیکن نہ ان کی تاریخ سے آگاہی ہے نہ اُن کے اصول سے۔

سانکھیہ کاریکا اور سانکھیہ سوتر (صفحہ ۲۲۲)

واچس پتی مشر اور وگیان بھکشو

سانکھیہ اور یوگ کے نظام کی بابت میری تعبیر کے بارے میں

[1] وینکٹ کا فلسفہ اس تصنیف کی دوسری جلد میں بیان ہوگا۔

تشریح کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ سانکھیہ کاریکا سب سے قدیم سانکھیہ
کی کتاب ہے جس پر متاخرین نے شرحیں لکھی ہیں۔ اور سانکھیہ سوتر
کا اس وقت تک کسی نے حوالہ نہیں دیا ہے جب تک کہ انرودھ
(پندرھویں صدی عیسوی) نے اس پر شرح نہ لکھی، حتیٰ کہ
خود گن رتن نے جو چودھویں صدی میں ہوا ہے بہت سی سانکھیہ
تصانیف کا حوالہ دیتا ہے لیکن سانکھیہ سوتر کا مطلق ذکر نہیں کرتا۔
اور کوئی ایسا مصنف نہیں معلوم ہوا ہے جو گن رتن
لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان سوتروں کا زمانہ تحریر چودھویں صدی کے بعد ہے
لیکن کوئی ایسی مثبت شہادت نہیں ہے کہ وہ اتنے زمانے کے بعد
پندرھویں صدی میں لکھی گئی ہو۔ ایشور کرشن کی سانکھیہ کاریکا کے آخر
میں کہا گیا ہے کہ کاریکا میں سانکھیہ کے اصول کی تشریح کی گئی ہے
جس میں سے دوسرے لوگوں کے اصولوں کی تردید اور قدیم سانکھیہ
تصانیف کے قصوں کو خارج کر دیا گیا ہے یعنی ششٹی تنتر شاستر
سانکھیہ سوتر میں دوسروں کے اصولوں کی تردید میں اور بعض قصے
بھی شامل ہیں ممکن ہے کہ یہ سوتر سانکھیہ کے کسی ابتدائی نسخے سے جمع کئے گئے ہوں یا ششٹی تنتر شاستر
کے کسی بعد کے ایڈیشن سے جمع کئے گئے ہوں (ششٹی کا تنتر یا ادھار جس کا ذکر
گن رتن نے کیا ہے) لیکن محض یہ قیاس ہی قیاس ہے۔ یہ فرض
کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جو اصول سانکھیہ سوتروں میں بیان
ہوئے ہیں وہ اہم طور پر اُن اصول سے مختلف ہوں جو سانکھیہ کاریکا
میں پائے جاتے ہیں صرف یہ ایک اہم امر ہے کہ سانکھیہ سوتروں
میں یہ مانا گیا ہے کہ جب اپنشدوں میں ایک مطلق اور خالص عقل کا
ذکر ہوتا ہے ان کا مقصد اظہار وحدت ہے جو عقلی پرشوں کے
درجے میں داخل اور گنوں سے خارج ہے اس لیے کہ تمام پرشس
خالص فہم کی نوعیت کے ہیں جن کو اپنشدوں میں واحد کہا گیا ہے وہ
سب کے سب خالص فہم کے مقولے یا صنف میں داخل ہیں پس

باب ۱۰

ان کو واحد متصور کیا جا سکتا ہے اس قسم کا سمجھوتہ سانکھیہ کاریکا میں نہیں ہو سکتا ہے بہرحال یہ ترک کی صورت ہے نہ کہ اختلاف کی۔ وگیان بھکشو سانکھیہ سوتر کا مصنف زیادہ تر وحدتی سانکھیہ یا یوگ کی طرف میلان رکھتا ہے بجائے اس کے کہ وہ دہری سانکھیہ کی طرف جھکے، یہ بات خود اس کی رائے سے ظاہر ہے جو اُس نے اپنی کتابوں سانکھیہ پر وچن بھاشیہ، یوگ وارتک، وگیان امرت بھاشہ (یہ مستقل و آزاد تشریح بادراین کے برہم سوتروں کی ہے جو وحدتی سانکھیہ کے طریقوں پر لکھی گئی ہے) کے متعلق دی ہے خود وگیان بھکشو کی رائے تمام تر یوگ کی رائے نہیں کہی جا سکتی ہے وہ خود پرانوں میں لکھے ہوئے سانکھیہ کے اصول کی آرا سے متفق ہے جہاں مختلف پرش اور پرکرتی دونوں آخر کار ایشور میں فنا ہو جاتے ہیں جس کی مشیت سے تخلیقی عمل ہر پرلیہ (فنا) کے ختم پر پرکرتی میں شروع ہوتا ہے، وہ سانکھیہ سوتروں کے دہری استدلال کی زد سے نہ بچ سکا، لیکن اس نے ظاہر کر دیا ہے کہ وہ اظہار رائے کی خاطر کام میں لائے گئے ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ سانکھیہ کا نظام ایسی عقلی تشریح دے سکتا ہے کہ خود ایشور کی مداخلت سے بے نیاز ہو جائے۔ وگیان بھکشو نے سانکھیہ کی تعبیر میں بہت سے مسایل کے متعلق واچسپتی سے اختلاف کیا ہے۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ کون حق پر ہے، وگیان بھکشو کو یہ امتیاز ہے کہ اُس نے جرأت سے مشکل مسایل کی تعبیریں کی ہیں جن کے متعلق واچسپتی نے خاموشی اختیار کی میں بالخصوص گن کے تصور کی نوعیت کو پیش کرتا ہوں جو میرے نزدیک سانکھیہ میں سب سے اہم ہیں۔ وگیان بھکشو ان کو بطور حقایق یا مطلق جواہر لطیفہ بیان کرتا ہے لیکن واچسپتی اور گوڑپاد (دوسرا شارح سانکھیہ کاریکا کا) اس مسئلے پر خاموش رہے بہرحال ان تعبیروں میں کوئی بات وگیان بھکشو کی تعبیر کے خلاف قابل اعتراض نہیں ہے لیکن یہ دونوں گن کی فطرت کی معین تشریح کرنے میں خاموش ہیں۔

لیکن وگیان بھکشو معین طور ان کی نوعیت اطمینان اور عقلی تعبیر سے پیش کرتا ہے بھکشو کی معین تشریح گنوں کی جو اُس نے دی ہے اس سے قبل کسی تصنیف میں نہیں ہے یہ ممکن ہے کہ اس سے قبل کسی نے معین طور پر تشریح نہ کی ہو۔ گن کی تشریح کی نوعیت نہ چرک میں ہے نہ مہابھارت میں، لیکن ابتدائی نسخوں سے گنوں کے ظہورات اور عمل کے بارے میں جو کچھ معلوم ہے اس کے متعلق بھکشو کی تعبیر بہت ہی معقول ہے میں نے بھی بھکشو کی تعبیر کو قبول کیا ہے جہاں میں نے گن کی نوعیت بیان کی ہے۔ کاریکا گنوں کو لذت، الم اور سستی کی نوعیت کا (ستو، رج، تم) بیان کرتی ہے ستو روشنی اور نور، رج، توانائی اور علتی حرکت کی نوعیت کا اور تم وزن اور مزاحمت ہے، واچسپتی نے ان کی تفصیل دی ہے جو کاریکا میں مذکور ہے لیکن وہ مزید تشریح نہیں کرتا، بھکشو نے گن کی تعبیر معقول کی ہے ممکن ہے کہ یہ رائے زمانۂ سابق میں نہ معلوم ہو اور جب قدیم سانکھیہ کا اصول مدون ہوا تھا تو گن کے تصور کے بارے میں حقیقی ابہام تھا اور بھی نقاط ہیں جن میں بھکشو کی تعبیر واچسپتی سے مختلف ہیں ان میں سے جو بہت اہم ہیں یہاں بیان کی جاتی ہیں پہلے تو پرش کے ساتھ بدھی کے احوال کے تعلق کی نوعیت ہے کیونکہ بدھی کی حالت سے پرش کا کوئی اتصال (سمیوگ) نہیں ہے بلکہ واچسپتی کے نزدیک پرش کے عکس بدھی کی حالت میں منعکس ہوتے ہیں جس کے اثر سے بدھی کی حالت فہیم ہو کر شعور میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اس رائے پر یہ اعتراض ہے کہ اس سے پرش کی تشریح نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس سے بدھی کے شعوری احوال کا تجربہ ہوتا ہے اس کا عکس بدھی میں صرف شبیہ ہے اور صرف اس شبیہ کی اساس پر پرش کے کسی حقیقی تعلق کے بغیر بدھی سے کوئی تجربہ نہیں ہو سکتا ہے، واچسپتی مشر اجواب میں لکھتا ہے کہ ان دونوں کا اتصال زمان اور مکان میں نہیں ہے لیکن ان کی قربت (سن ندھی) کا مفہوم خاص قسم کی موزونیت

باب (یوگیتا) ہے جس کے اثر سے پرش الگ رہتا ہے تاہم وہ بدھی سے متحد اور موافق نظر آتا ہے، بدھی کے احوال بطور نتیجہ ظہور پذیر ہوتے ہیں جو کسی شخص سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ وگیان بھکشو واچسپتی سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے اگر اس قسم کی موزونیت کو تسلیم کیا جائے تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ بوقت نجات پرش کو ایسی موزونیت سے ۲۲۵ محروم کر دیا جائے اور اس طرح کبھی نجات ہی نہ ہوگی اس لیے کہ موزونیت پرش میں ہے اور وہ اس سے الگ نہیں کی جا سکتی ہے اور وہ تجربات جو ہمیشہ بدھی سے ظاہر ہوتے ہیں ان سے ہمیشہ لطف اندوز ہوا کرے گا پس وگیان بھکشو تسلیم کرتا ہے کہ ہر وقوفی حالت میں پرش کا حقیقی اتصال بدھی کی حالت سے ہوتا ہے بدھی اور پرش کا لازمی مفہوم ایسا اتصال نہیں ہے کہ اول الذکر اس کی وجہ سے قابل تغیر ہو اس لیے کہ اتصال و تغیر مرادف نہیں ہیں۔ تغیر کے معنی ہر آن جدید کیفیتوں کا پیدا ہونا ہے یہ بدھی ہے جو تغیرات سہتی ہے اور جب یہ پرش میں معکوس ہوتی ہیں تب شخص یا تجربہ کرنے والے کا تصور پرش میں ہوتا ہے۔ اور جب پرش پھر بدھی میں منعکس ہوتا ہے تو بدھی کی حالت شعوری معلوم ہوتی ہے، دوسرا اختلاف واچسپتی اور بھکشو میں ادراکی عمل کی بابت ہے۔ بھکشو کے نزدیک حواس اشیا کی معین کیفیت کا ادراک بغیر من کی مداخلت کے کر سکتے ہیں۔ واچسپتی کے نزدیک حسی مواد کی ترتیب کی قوت من پر منحصر ہے جو ایک معین نظام میں لائی جاتی ہیں اور غیر معین حسی مواد کو معین کرتی ہے۔ اس کے نزدیک وقوف کی پہلی منزل ہے کہ پہلے غیر معین حسی مواد مستحضر ہوتا ہے۔ دوسری منزل میں اجتماع تخصیص اور تلازم ہے جس سے من کی فعلیت کے ذریعے غیر معین مواد مرتب اور منقسم ہوتا ہے جس کو سنکلپ کہتے ہیں جو غیر معین حسی مواد کو معین اور ادراکی تصوری صورتوں سے بطور کلی تصورات مع خاص خصوصیات کے مطابق کرتا ہے بھکشو جو فرض کرتا ہے کہ

باب

چیزیں جن کی خاصیت، براہ راست حواس سے ادراک ہوتا ہے لازماً
من کو ادنی قرار دیتا ہے۔ جو صرف قوت خواہش، شک اور تخیل ہے۔
یہ بیان کرنا بے موقع نہ ہو گا کہ دو ایک فقرے واچسپتی کی سانکھیہ کاریکا
کے ایسے ہیں جن کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے انانیت
(اہنکار) کو خیال کیا ہے کہ وہ حواس کے موضوعی سلسلوں اور خارجی عالم
کے خارجی سلسلوں کو بذریعہ خواہش یا ارادہ پیدا کرتا ہے لیکن اس نے
اس اصول کی تشریح نہیں دی ہے پس اس کی طوالت فضول اور
بیکار ہے۔ ایک دوسری رائے بھی مختلف ہے جو تن ماتراؤں
کے ارتقا کے بارے میں ہے کہ وہ مہت سے پیدا ہوتے ہیں۔
ویاس بھاشیہ اور وگیان بھکشو وغیرہ کی رائے کے خلاف واچسپتی
تسلیم کرتا ہے کہ مہت سے اہنکار اور اہنکار سے تن ماترا پیدا ۲۲۶
ہوسکتے ہیں[1] بہر حال وگیان بھکشو مانتا ہے کہ اہنکار کی علیحدگی اور
تن ماتراؤں کا ارتقاء دونوں کے دونوں مہت میں وقوع پذیر
ہوتے ہیں اور یہ زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے اور میں نے اسی
تعبیر کی پیروی کی ہے اور بعض دوسرے چھوٹے چھوٹے مسایل
میں یوگ کے اصولوں میں واچسپتی اور بھکشو کے مابین اختلاف ہے۔
یہ ایسے اصول ہیں جن کی کچھ زیادہ فلسفیانہ اہمیت نہیں ہے۔

یوگ اور پتنجلی صفحہ ۲۲۶

رگ وید میں یوگ کا لفظ بہت سے معنوں میں آیا ہے مثلاً
جوا رکھنا، زین کسنا، جو چیزیں حاصل نہیں ہے اس کا حاصل کرنا، اتصال وغیرہ ذالک۔

---

[1] دیکھو میری کتاب "مطالعۂ پتنجلی" صفحہ ۶۰۔

جوتنے کے معنی میں اس قدر کثرت سے نہیں آیا ہے جتنا دوسرے
معنوں میں آیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ رگ وید میں یہ لفظ اسی معنی میں اور
متاخر ویدک تصانیف میں استعمال ہوا ہے مثلاً شت پتھ براہمن
اور برہدارنیک اپنشد میں[1]۔ اس لفظ کا دوسرا مشتق یوگ کے متاخر
سنسکرت ادب میں آیا ہے[2]۔ مذہبی اور فلسفیانہ تصورات کی ترقی رگ وید
میں ہوئی ہے اور مذہبی ریاضتوں کو بے حد اہم خیال کیا گیا۔ تپ (ریاضت)
برہمچریہ (یہ مقدس عہد کہ زندگی تجرد اور علم کے پڑھنے میں صرف ہوگی)
خیر برتر متصور ہوتی ہیں اور ان کے بارے میں یہ خیال تھا کہ اُن کو
قوت برتر نے پیدا کیا ہے[3] اور جیسے جیسے ان تصورات ریاضت
اور خود انضباطی میں ترقی ہوتی جاتی تو قوی جذبات کی قوت کے بارے
میں محسوس کیا گیا کہ وہ قابو میں نہیں رہ سکتے، جیسا کہ منہ زور گھوڑا ہوتا ہے
پس لفظ یوگ جو گھوڑوں کو قابو میں رکھنے کے لیے استعمال ہوتا تھا
حواس پر قابو پانے کے لیے استعمال کیا جانے لگا[4]۔

پانینی کے زمانے میں یوگ کے لفظ نے اصطلاحی معنی حاصل
کیے۔ اور اس اصل "یُج سمادھو" (یج کا مفہوم طمانیت) کو "یوجیر یوگ"

---

[1] مقابلہ کرو رگ وید ۱، ۳۴، ۹/۷، ۶۷، ۸/۳، ۲۷، ۱۱/۱۰، ۳۰، ۱۱/۱۰، ۱۱۴، ۹/۲،
۲۴، ۴/۱، ۵، ۳/۱، ۳۰، ۷۔ شت پتھ براہمن ۱۴، ۷، ۱، ۲۔

[2] غالباً یہ قدیم لفظ آریائی ذخیرے کا ہے اسی کے مقابلے میں جرمن لفظ (Joch) اور لاطینی لفظ Jugum

[3] دیکھو چھاندوگیہ سوم ۱۷، ۴، برہد پہلا ۲، ۶، برہد تیسرا ۸، ۱۰، تیتریہ۔ پہلا ۹، ۱، تیتریہ براہمن
۳، ۱۲، ۱، ۱، تیتریہ براہمن دوسرا ۲، ۳، ۲، ۳، رگ وید دسواں ۱۲۹، شت پتھ براہمن
گیارھواں ۵، ۸، ۱۔

[4] کٹھ تیسرا ۴، اندریانی ہیانا ہو وشیا تیشو گوچران۔ حواس گھوڑے ہیں اور جو کچھ وہ
گرفت کرتے ہیں وہ اُن کے محسوسات ہیں میتری ۲، ۶ کرمن اندریانی ایسیہ ہیا
وقوفی حواس اس کے گھوڑے ہیں۔

باب ۸

(اصل یوج بمعنی ملانا) سے تمیز کرتا ہے، پہلے مفہوم میں بطور فعل یوج شاذ ہی استعمال ہوا ہو، لفظ یوگ کے صرفی اشتقاق کی کم و بیش تصوری اصل ہے[1]۔ بھگود گیتا میں یوگ کا لفظ نہ صرف یوج سمادھیو اصل کی مطابقت میں استعمال ہوا ہے بلکہ یجر یوگے کے معنی میں بھی اس سے بھگود گیتا کے پڑھنے والوں کو اس لفظ سے بڑا ابہام پیدا ہو جاتا ہے "یوگی" سے مراد وہ شخص ہے جس نے خود کو دھیان میں گم کر دیا ہے اور اس کو بحد احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اس لفظ کے استعمال کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ بھگود گیتا نے بین بین کا راستہ اختیار کیا ہے ایک طرف تو نفس کشی کا انضباط ہے جو دھیانی تجرید ہے اور دوسری طرف گرہستی کے فرائض کا نصاب عمل ہے جو وید کے مطابق پوجا پاٹ کرنے والے نئے یوگی کی زندگی میں ہوتا ہی (یہ یوجر یوگے سے صاف طور پر مشتق ہے) یوں وسطی راستہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر دونوں طریقوں کے بہترین حصوں کو شامل کرے کہ اپنے فرائض بھی انجام دے اور خود کو تمام خود غرضانہ محرکات سے علیحدہ کرے جو خواہشات کے ساتھ ملی ہوئی ہیں۔

کوٹلیہ اپنی ارتھ شاستر میں جب پڑھنے کے فلسفیانہ علوم کو شمار کرواتا ہے تو وہ سانکھیہ یوگ اور لوکایت کا نام لیتا ہے، قدیم ترین بودھی سوتر (مثلاً ستی پت تھان ست) یوگی دھیان کے منازل سے پورے طور پر آگاہ ہیں۔ پس ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بلدھ کے زمانے سے قبل سے مراقبۂ ذات اور یوگ، مستغرقانہ جذب کی صورت میں رائج تھے۔

۳۲۷

---

[1] یوگیہ یوجر یوگے اصل سے مشتق ہوا ہے نہ کہ یوج سمادھیو سے، پانی نی کے قاعدے "تدسیہ برہمچریم" ۵، ۱، ۹۴ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف مختلف اقسام کی ریاضت اور سختی جو برہمچریہ کے نام سے اُس وقت ملک میں رائج تھی (جیسا کہ گولڈ اسٹکر کا خیال ہے کہ پانی نی (بودھ سے قبل ہوا ہے) لیکن ان سے مل ملاکر دماغی انضباط کا معین نظام پیدا ہوا جو یوگ کے نام سے موسوم ہوا۔

باب۔ اب رہا یہ سوال کہ یوگ کا تعلق سانکھیہ سے کیا ہے جبکہ ہم پتنجلی یوگ سوتروں میں ڈھونڈتے ہیں تو کسی معین نتیجے پر پہنچنا دشوار ہوتا ہے۔ سانس کے علم کی جانب غور کرنے کے لیے قدیم اپنشدوں کی توجہ منعطف ہوئی۔ اگرچہ ان میں کوئی باقاعدہ صورت یوگ کے نظام کے پرانایام (سانس کو قابو میں رکھنے کا نظام) کی ترقی کی دستیاب نہیں ہوتی ہے اور جب ہم میترا ینئی تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یوگ کے طریقے کی باقاعدہ ترقی ہوئی ہے اور دوسرے دو اپنشد جن میں یوگ کے تصورات کی ترقی ہوئی ہے تو وہ شیوتاشوے تر اور کٹھہ ہیں، یہ امر عجیب وغریب ہے کہ کرشن یجروید کے ان تین اپنشدوں میں جن میں یوگ کے طریقوں کا حوالہ ملتا ہے یہی صرف ایسے ہیں کہ جن میں صاف طور پر سانکھیہ کے اصولوں کے واضح حوالے ملتے ہیں اگرچہ سانکھیہ اور یوگ کے تصورات وہاں پہ اس طرح نہیں ظاہر ہوتے ہیں کہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں یا ایک ہی نظام کے اجزا ہوں۔ میتر آئینی کا ایک اہم فقرہ ہے جس میں شاکیاین اور بر ہدرتھ میں مکالمہ ہو رہا ہے اس کے دیکھنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ سانکھیہ مابعد الطبیعیات اسلئے پیش کی گئی ہے کہ بعض

۲۲۸ گوشوں میں کہ یوگ کے اعمال کے جواز کی تشریح کی جا سکے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یوگ کے نظام پر سانکھیہ مابعد الطبیعیات کا لگانا اور ملانا کہ وہ اس کی اساس ہو، اس مذہب کے مقلدین کے تصورات کا کام ہے جس کو آخر میں چل کر پتنجلی نے باقاعدہ کر دیا۔ شاکیاین کہتا ہے وہ یہاں پر بعض اشخاص کا خیال ہے کہ یہ گن ہے جو فطرت کے اختلافات کے ذریعے ارادے کی قید میں چلا جاتا ہے اور نجات جب ہوتی ہے جب کہ ارادے کا نقص دور کر دیا جائے اس لیے کہ وہ نفس کے ذریعے دیکھتا ہے، وہ تمام جن کو ہم خواہش، شک، یقین، تذبذب، تیقن، غیر تیقن، شرم، فکر، خوف کہتے ہیں وہ سب کے سب بجز نفس اور کیا چیز ہیں؟ کیفیات کی لہر میں اس کو

باب ۲

بہائے لیے جاتی ہیں جو اس کے تخیل میں تیرہ و تاریک ہیں اس طرح وہ غیر مستقل، تلون طبیعت، خواہشات سے معمور، مذبذب، یقین کی منزل میں داخل ہوتا ہے اور یقین کرتا ہے کہ میں ہوں، یہ میرا ہے، اور وہ اپنی خودی کو اپنی ذات سے ایسا وابستہ کرتا ہے جس طرح ایک پرندہ اپنے گھونسلے سے وابستہ ہوتا ہے پس انسان، ارادے، یقین، تخیل سے موصوف ہے اور یوں قید ہے۔ لیکن وہ جو اس کے برعکس ہے آزاد ہے۔ اس سبب سے انسان کو چاہیے ارادے سے آزاد رہے، تخیل اور یقین سے آزاد رہے۔ یہ آزادی کی علامت ہے یہی وہ راہ ہے جو انسان کو برہمہ تک لے جاتی ہے یہی تو در کھلتا ہے اس سے وہ تاریکی کے دوسرے کنارے پر پہنچ جائے گا وہاں پر تمام خواہشات کی تکمیل ہو جاتی ہے اور اس کی تائید میں وہ لوگ ایک بیت نقل کرتے ہیں۔ جب نفس کے ساتھ مل ملا کر علم کے پانچ آلات ساکت ہوں اور عقل حرکت نہ کرے تو حالت برتر کہلاتی ہے۔[۱]

۱؎ واتسیاین بہرحال اپنی بھاشیہ میں جو نیائے سوتر پر لکھی گئی ہے، سانکھیہ کو یوگ سے مندرجۂ ذیل طریقے پر ممیز کرتا ہے، سانکھیہ کے نزدیک مسلم ہے کہ نہ کوئی چیز پیدا ہو سکتی ہے نہ فنا ہو سکتی ہے خالص فہم میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا ہے (نرتیشیا چیتنا)۔ تمام تغیرات، جسم، حواس، من اور خارجی چیزوں کے تغیرات سبب سے ہوتے ہیں، یوگ کے نزدیک پرش کے کرم کی وجہ سے تمام تخلیق ہوتی ہے دوش (عیوب) اور پر واتی (فعل) کرم کی علت ہیں، فہم اور روحیں (چیتن)، کیفیات سے متلازم ہیں، غیر ذات ذات سے پیدا ہو سکتی ہے اور جو کچھ پیدا ہو وہ فنا ہو سکتی ہے یہ آخری نظریہ ویاش بھاشیہ کے یوگ سے بالکل مختلف ہے۔ وہ اپنے اصولوں میں نیائے سے قریب تر ہے اگر واتسیاین کا بیان درست ہے تو یہ ظاہر ہے کہ تخلیق میں ایک اخلاقی غایت کا اصول کارفرما ہو تو یہ اصول یوگ سے